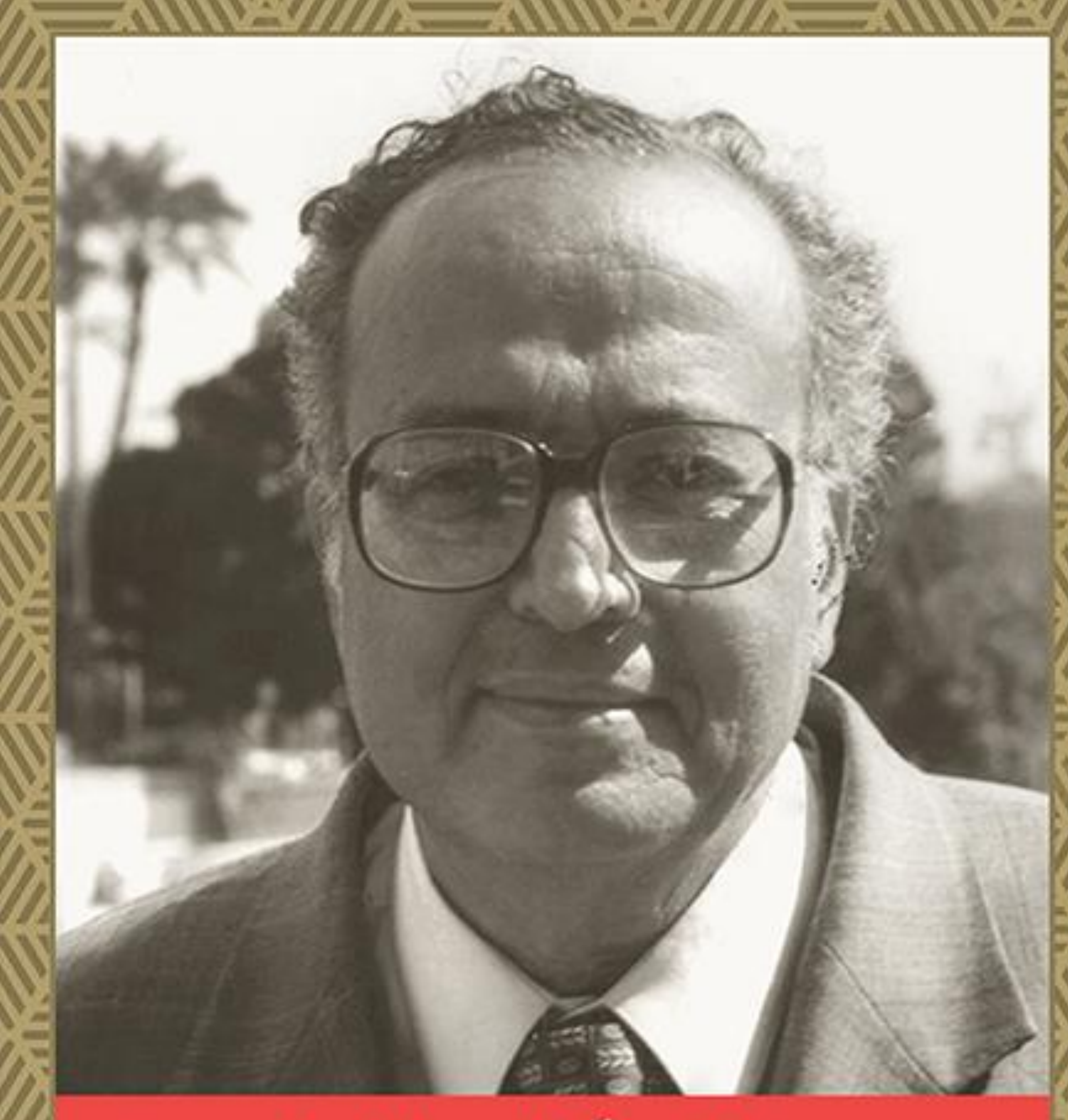


د. عبد الوهاب المسيري

# الإنسان والحضارة

دار دوّن

# الإنسان والحضارة والنماذج المركبة
## عبد الوهاب المسيري

**تحويل وتنسيق**

**د/ حازم مسعود**

https://t.me/hazem_massaod_kindle_books

# إهـــداء

إلى د. نور شريف ود. ديفيد وايمر
مُعلِّمان وصديقان

Nur Sheriff and Dr. David Weimer .To Dr
Teachers and friends

إلى محمد سعيد البسيوني وكافين رايلي
صديقان ومُعلِّمان

To Mohamed El-Bassiouni and Kevin Reilly
Friends and teachers

# مقدمة

تتناول دراسات هذا الكتاب إشكالية منهجية، وهي ضرورة استخدام النماذج المُرَّكبة لتفسير الظواهر الإنسانية. والنماذج المُرَّكبة هي النماذج التي لا تكتفي بعنصر واحد في تفسير الظواهر، وإنما تأخذ في الاعتبار عناصر عدة منها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بل تصل إلى العناصر الحضارية والأبعاد المعرفية. ولأن النموذج التحليلي المُرَّكب متعدِّد الأبعاد والمستويات فإنه يمكنه الإحاطة بمعظم جوانب الظاهرة موضع الدراسة. وفي ملحق هذه الدراسة نتناول بشيء من التفصيل هذا المنهج التحليلي، أي تحليل الظواهر باستخدام النماذج المركبة. ويتضمن الملحق مقدمة لدراسة الخطاب التفسيري (في مقابل الخطاب التحليلي التعبوي الإعلامي) وتعريفًا بالنماذج المعرفية وعلاقة الإدراك بالواقع ومقارنة بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة، كما يتضمن جزءًا عن علاقة المؤشر بكل من هذه النماذج. ويمكن للقارئ أن يبدأ قراءة الكتاب بالملحق، إن شاء، كما يمكنه أن يبدأ بالفصل الأول.

والفصل الأول (الصهيونية والرومانسية) يتناول علاقة حركة سياسية بعالم الأفكار ونقاط الاتفاق والاختلاف بينهما، وهو محاولة أولية لتطبيق وشرح منهج استخدام النماذج المركبة على ظواهر حضارية مختلفة.

أما الفصل الثاني (الانتفاضة كنموذج مركب) فيتضمن قراءة لانتفاضة عام ١٩٨٧ باعتبارها تبديًا لنموذج إدراكي مُرَّكب. ويتميَّز هذان الفصلان بأنهما دراسة في موضوع محدد، ولكنهما في ذات الوقت دراسة في المنهج، وهذه سِمة عامة في كل فصول الكتاب، ولكنها تتضح في هذين الفصلين أكثر من غيرهما.

ويتناول الفصل الثالث (ظاهرة معاداة السامية، أي معاداة اليهود واليهودية) ويبين كيف أنه لا يمكن فهم هذه الظاهرة حق الفهم إلا بوضعها في سياقاتها السياسية والاجتماعية والتاريخية المختلفة.

ويتناول الفصل الرابع (اليهود كعنصر نافع داخل الحضارة الغربية) جانبًا من الرؤية الغربية لأعضاء الجماعات اليهودية باعتبارهم وسيلة لا غاية، أي عنصر يوظف في خدمة الحضارة الغربية. ويحاول هذا الفصل أن يبيِّن الجذور الاقتصادية والاجتماعية والدينية لهذه الرؤية وتبدياتها في الماضي والحاضر.

ويتناول الفصل الخامس (الرأسمالية الرشيدة) قضية ظهور الرأسمالية الرشيدة في الغرب (مقابل رأسمالية المجتمعات التقليدية) وأطروحات ماكس فيبر الخاصة بعلاقة البروتستانتية (مقولة دينية) بالرأسمالية الرشيدة (مقولة اقتصادية).

ويتناول الفصل السادس (حملات الفرنجة والجماعات اليهودية) ظاهرة تاريخية تشغل الوجدان العربي في الوقت الحاضر، بسبب الغزوالصهيوني، ويحاول تقديم رؤية مركبة تفسر دوافعها الدينية والاقتصادية والحضارية.

أما الفصل السابع (المتحف والذات القومية) فيتناول إشكالية جديدة، وهي إشكالية علاقة معمار المتحف وطريقة ترتيب مقتنياته بنموذج الذات القومية (اختزاليًا كان أم مركَّبًا) الكامن ورائها.

أما الفصلان الأخيران الثامن (الانفصال عن القيمة)، والتاسع (الأفكار والواقع)، فهما عرض لمنهج المؤرخ الأمريكي كافين رايلي، مؤلف كتاب الغرب والعالم، وكيفية استخدامه النماذج المركبة في تفسير ظواهر حضارية مختلفة. ويختتم هذا الفصل بتأكيد أن الطريقة المركبة في التحليل تتجاوز كل الحتميات وتطرح إمكانية الحرية. فالاختزال يسد كل الثغرات والطرقات مشيرًا إلى طريق واحد أوحد، والفكر العربي أحوج ما يكون إلى هذا التحليل المُرَّكب للظواهر الإنسانية حتى لا يقع في إسار الحتمية، وبالتالي الببغائية والنقل عن الآخر دون نقد أو تحليل. ويوجد ملحقان بآخر الكتاب يتضمن الأول منهما شرحًا لبعض القضايا المنهجية، ويتضمن الثاني شرحًا لأهم المصطلحات التي ترد في هذه الدراسة.

وبعض فصول هذا الكتاب أُخذت من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية بعد تعديلها، وقد لجأنا لذلك لأننا وجدنا أن الدراسات التي وردت في هذه الفصول توضح القضية المنهجية التي يتناولها هذا الكتاب. وقد يجد القارئ بعض التكرار في بعض المواطن، ولكن نرجو ملاحظة أن هذه دراسة تطبيقية في المنهج. ولذا كثيرًا ما كنا نوقف السرد لننبه القارئ إلى نقطة منهجية سبق ذكرها، حتى يرى كيف تبدَّت في جزء معيَّن من الدراسة.

وقد قرأت ابنتاي الدكتورة جيهان فاروق –المدرسة بكلية البنات- والدكتورة هبة غازي-الطالبة بكلية الطب- مخطوطة هذا الكتاب واقترحتا كثيرًا من التعديلات التي أفادت الكتاب. كما قام الأستاذ السيد أحمد طه بكتابته على الحاسوب عدة مرات إلى أن أخذ شكله الحالي، فلهم مني الشكر وعند الله الجزاء.

والله من وراء القصد.

عبد الوهاب المسيري

دمنهور – القاهرة

سبتمبر ٢٠٠٢

# الفصل الأول : الصهيونية والرومانسية:

إعادة التفكير في طرق التفكير

إن درسنا الصهيونية مستخدمين الصيغ اللفظية الجاهزة والنماذج الاختزالية لقلنا ببساطة إن الصهيونية حركة يهودية تستخدم السياسة لتحقيق مآربها، مثل السيطرة على العالم أو تحقيق مصالح الرأسمالية اليهودية، ولكن مثل هذا المنهج الاختزالي سيُضعف تمامًا من مقدرتنا التفسيرية لأنه سيضللنا وسيحجب عنا كثيرًا من العناصر الهامة التي دخلت في تركيب الظاهرة الصهيونية.

وقد أسلفنا القول بأن البُعد المعرفي (رؤية الإنسان للكون) مكوِّن أساسي في النماذج المُركَّبة، وإذا نظرنا إلى الإدراك الصهيوني للكون لوجدنا أنه إدراك رومانسي (بالمعنى المحدَّد الذي سنوضحه فيما بعد)، وفي هذا الفصل لن نكتفي بوصف الرؤية الصهيونية للكون وإنما سنحاول كذلك أن نبين بعض الخطوات التي اتبعناها في عملية تفكيك الإدراك الصهيوني وما نسميه التحليل النماذجي أو تحليل الواقع من خلال استخدام نماذج معرفية، أي أننا سنتحرك في هذا القسم على مستويين؛ مستوى المضمون (علاقة الصهيونية بالرومانسية) ومستوى المنهج (كيف وصلنا إلى ما وصلنا إليه من أفكار).

الصهيونية والرومانسية

تعريف الرومانسية أمر صعب للغاية ولكنه ليس مستحيلًا، فهو اصطلاح شامل لعدد كبير من الاتجاهات، تتباين في أوقاتها وأماكنها ودعاتها. وحيث إن تعريف الرومانسية بشكل جامع مانع قد لا يفيدنا كثيرًا، فلنحاول أن نقدم هذا المفهوم الفلسفي عن طريق حصر بعض السمات الرئيسية (التي تهمنا في المقارنة التي سنعقدها بين الصهيونية والرومانسية)، وهذه السمات هي في واقع الأمر شيء واحد ولكننا قسمناه إلى عناصر مختلفة كضرورة تحليلية.

كانت الرومانسية ثورة ضد النفعية والمادية وكل الاتجاهات الميكانيكية التي تحاول أن تختزل الظاهرة الإنسانية بأن تردها إلى شيء خارج عنها -الاقتصاد، أو هذا العنصر المادي أو ذاك. ولذا حاول الرومانسيون أن يبحثوا عن حقيقة كامنة وراء الأشياء- حقيقة جوهرية وراء التغيُّر، حقيقة عميقة مُرَكَّبة تتجاوز السطح. ومن هنا لم يعد العالم بالنسبة لهم شيئًا ماديًا ميتًا، خاضعًا لقوانين الميكانيكا، مجرد سطح ساكن، بل أصبح عالمًا ينبض في أعماقه بالحياة، تسري فيه الروح التي تصلح كعلامة وكشاهد على وجود المطلق الذي كان يقرنه بعض الرومانسيين بالإله

(ولذلك حدث بعث ديني في القرن التاسع عشر). وبذلك تصور الرومانسيون أنهم أعادوا الحياة للعالم بعد أن قتلته الثورة الصناعية والفلسفة النفعية المادية. فالمطلق هنا لم يكن أداة لتأكيد الذات وإنما وسيلتهم لتأكيد إنسانية الإنسان وانفصاله عن عالم الأشياء عن طريق ربطه بما هو متجاوز للعالم المادي، ومن هنا حديث بعض مؤرخي الأفكار عن الثورة الرومانسية.

ولكن كيف يتأتى لنا أن نصل إلى هذا المطلق المتجاوز لعالم المادة والمحسوس؟ عالم الحواس المادي عالم مفلس، ولابد من طريقة جديدة للإدراك، ومن هنا كانت أهمية الخيال، فالخيال وحده هو الذي يُمكِّن الإنسان من تجاوز عالم المادة ليصل إلى الأعماق والجوهر والمطلق، والخيال لا يبتدع صورًا خرافية لا علاقة لها بالواقع، وإنما يساعد الإنسان على تخطي المعطيات الحسية بأن ينحت صورًا مجازية دالة، تسهِّل على المرء عملية إدراك جوهر الواقع.

ولكن كيف يمكن للخيال أن يلعب دوره هذا؟ يجيب الرومانسيون على هذا بأن العاطفة هي التي يمكنها أن تفعل ذلك، فالإنسان في حالته العادية، وفي حياته اليومية، لا يستخدم سوى حواسه وعقله (بالمعني الضيق للكلمة)، أما إذا جاشت عواطفه فإنها ترهف حواسه وتعمق إدراكه بحيث يتجاوز السطح ليصل إلى الأعماق وإلى جوهر الأشياء، إن العاطفة تهدم حدود الحواس والأشياء، ولذا فالصور الشعرية المجازية تتسم بوحدة داخلية مختلفة تمام الاختلاف عن الوحدة الخارجية (المنطقية) التي تتسم بها الأشياء العادية؛ فالأولى مستقاة من منطق الروح الحي، والثانية مستقاة من منطق الأشياء الميتة.

والإنسان الرومانسي الذي يتجاوز السطح ويدرك الجوهر عن طريق الخيال الذي تشحذه العاطفة، إنسان فردي متفرد -فردي لأن العاطفة على عكس العقل لا تخضع لقانون، ولذا فمن يعبِّر عن عاطفته إنما يعبِّر عن ذاته، ومن يعبِّر عن ذاته يعبِّر عن فرادته التي لا يشاركه فيها إنس ولا جان.

ويمكن تلخيص الموقف الرومانسي بأنه موقف يؤمن بمقدرة عقل الإنسان (بالمعنى الواسع للكلمة الذي لا يستبعد العاطفة) على الإدراك المبدع للعالم وعلى صياغته وتشكيله. ويمكن تفسير كل الموضوعات الرومانسية الأخرى في هذا الإطار، فالعودة للطبيعة وللماضي هي عودة لعالم مُرَّكب، أعماقه غير خاضعة لقوانين المادة، يمكن للخيال الإنساني أن يحلق فيه، ويمكن للعقل الخلَّاق أن يطلق لنفسه فيه العنان.

ومن المهم أن نقرر في هذا السياق أن الرومانسية كانت هي الرؤية الفلسفية السائدة في أوروبا منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى بداية القرن العشرين. بل يؤمن كثير من مؤرخي الأفكار أن الفكر الأوروبي الحديث، رغم ثورته على الرومانسية، فكرٌ في صميمه رومانسي. فقد ظهرت الصهيونية كفكر سياسي في منتصف القرن التاسع عشر، وتبلورت في العقدين الأخيرين منه، وعُقد المؤتمر الصهيوني الأول في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، أي أنها ظهرت في وقت ساد فيه الفكر الرومانسي في العالم الغربي، والغرب (وليس العالم كله) هو الذي أفرز الصهيونية وهو الذي أرسل بيهوده لنا.

وإذا نظرنا إلى الصهيونية لوجدنا أن النموذج المعرفي الكامن وراءها يحمل كثيرًا من سمات وملامح الرومانسية، ولنأخذ السمة الأولى الرومانسية، أي البحث عن مطلق يتجاوز السطح. الفكر الصهيوني يدور حول مطلقات ثابتة غير خاضعة للتغيُّر؛ مثل: العودة إلى صهيون والشعب المختار وحقوق الشعب اليهودي والأرض اليهودية المقدَّسة، فهذه كلها مطلقات تتجاوز التاريخ وسطحه وحدوده. ومصدر إطلاقها كلها هي أنها يهودية، أي أن المطلق الذي لا يتغيَّر هو اليهود واليهودية. ولكن اليهود واليهودية يوجدان داخل الزمان والمكان، ومن هنا ما سميته بتداخل النسبي والمطلق في كل الظواهر الصهيونية، بحيث تصبح كل الأشياء مطلقة بما في ذلك أتفه التفاصيل: الدولة اليهودية- علم إسرائيل- نجمة داود- حفيظة النفوس الإسرائيلية. ولننظر إلى المصطلح السياسي الصهيوني، وإلى موقف الصهاينة من ضم الأراضي في ضوء هذه الأطروحة. يدَّعي الصهاينة، على سبيل المثال، أنه لا يمكن التفريط في هذا الشبر من الأرض لأن اليهود لهم علاقة خاصة به، ولا يمكن التنازل عن قطعة الأرض تلك لأنها مقدسة. والحدود الآمنة هي في الواقع الحدود المقدَّسة أو الحدود المطلقة، أي الحدود اليهودية. ونظرًا لأن معظم الصهاينة ملاحدة فإن المطلق عندهم يتحوَّل إلى أمر نيتشوي ذاتي - فالمطلق هو ما يشاءون -. وهكذا تتحوَّل الذاتية الرومانسية التي كانت تهدف إلى فك إسار المادة إلى أداة بطش وطغيان. أما بالنسبة للأقلية الصهيونية التي تدَّعي الانتماء لليهودية فثمة مساواة في وجدانهم بين المطلق والشعب اليهودي، ولذا فثمة مساواة بين الإله والشعب اليهودي، وبالتالي فالمطلق هو أيضا ما يشاء أعضاء هذا الشعب، وبدأ يتساوى المتدينون مع الملحدين!

والفكر الصهيوني فكر لاعقلاني يعود للعاطفة ويرفض الفكر العقلاني الاستناري، الذي كان يدعو لاندماج اليهود في المجتمعات التي يعيشون فيها والذي كان ينظر إلى اليهود باعتبارهم أقلية دينية أو إثنية، مثل أية أقلية أخرى تعاني من الاضطهاد ولكنها يمكنها أن تحصل على حقوقها عن طريق الكفاح من أجل تحقيق مزيد من العدالة الاجتماعية. وهو لاعقلاني في أنه يرفض النظر إلى التاريخ المتعين ويفرض أسطورته على الواقع فتصبح فلسطين بشعبها وتراثها وتاريخها وحضارتها التي امتدت آلاف السنين أرضًا بلا شعب، وتصبح الجماعات اليهودية المنتشرة في كل أنحاء العالم، بكل ثرائها وعدم تجانسها وتنوُّعها، «شعبًا بلا أرض»!

أما من حيث الفرادة والفردية فهذا موضوع أساسي في الفكر الصهيوني، وهو ولا شك مرتبط بفكرة المطلق. فالمطلق الصهيوني الذاتي، فريد مقصور على الصهاينة. وهم يتحدثون دائمًا عن التجربة التاريخية اليهودية باعتبارها تجربة فريدة لا يمكن أن يشارك فيها غير اليهودي، بل لا يمكن أن يدركها غيرهم. ومن مظاهر فرادة التاريخ اليهودي أنه لا يمكن أن يستمر في مساره الحقيقي خارج فلسطين، ولذا لابد من العودة إلى هذا المطلق. ويفسر بعض الصهاينة معاداة اليهود واليهودية على أنها رد فعل لفرادة اليهود (الميتافيزيقية أو الاجتماعية) لأن الكيان اليهودي الفريد يثير حفيظة الآخرين من الأغيار، ولذا يجب أن يكون لليهود دولتهم الفريدة التي يمارسون فيها فرادتهم بشكل فريد.

والعقل البشري المبدع الخلَّاق يتحول في يد الصهاينة إلى العقل اليهودي الخلاق، القادر على إعادة صياغة الواقع، عقل قادر على غزو الأرض الفلسطينية فيجفف المستنقعات ويزرع الصحراء، وكأن الفلاحين الفلسطينيين لم يكونوا من أكثر شعوب الأرض إنتاجية وحرصًا على أرضهم!

وفكرة العمل العبري، وهي فكرة محورية في الفكر الصهيوني، هي فكرة رومانسية حتى النخاع، إذ تحت هذا الشعار يُطلب من اليهودي أن يعود إلى أحضان الطبيعة في بلاده الأصلية، فيعيش ببساطة ويعمل بيديه. وهو حين يعمل بيديه (عملًا عبريًا) فإنه سيعيد صياغة أرضه وصياغة نفسه، ومن هذه العملية سيولد الإنسان العبري الجديد (الذي لا يختلف عن الإنسان الطبيعي الذي بشَّر به الرومانسيون منذ روسو حتى الآن). والفكر الصهيوني، شأنه في هذا شأن الفكر الأوروبي منذ نهاية القرن التاسع عشر، فكر عضوي، يُصر على أن العلاقات بين الأشياء علاقة عضوية، والرابطة بين اليهودي وأرض الميعاد رابطة عضوية لا تنفصم عراها.

وفكرة الطبيعة التي تمور بالحياة والحياة التي تتسم بالدينامية والعقل المبدع الذي يطمس معالم الأشياء وحدودها ليبرز جوهرها، فكرة أساسية في الفكر الصهيوني الذي وسمته في دراسة أخرى بأنه فكر صيرورة مطلقة يشبه في هذا الفكر الغربي الحديث، خاصة في عصر ما بعد الحداثة.

والفكر الصهيوني، في نهاية الأمر، فكر نيتشوي، وفي تصوري أن نيتشه من أهم الفلاسفة الغربيين في العصر الحديث إن لم يكن أهمهم على الإطلاق، فهو فيلسوف الإمبريالية والداروينية الأكبر. ويمكن أن نرى خطًا واضحًا يمتد من مكيافللي عبر الفلاسفة الماديين والنفعيين إلى أن نصل إلى نيتشه الذي عزف معزوفته العدمية- النتيجة الحتمية للفلسفة المادية- بل عزفها على أنها أغنية الروح الوحيدة. والصهيونية تؤمن لا بالرجل المتفوق وإنما بالأمة المتفوقة، وبكل القيم الداروينية من احتقار للفضيلة إلى تمجيد للقوة. وأجد الصهيونية، مثل النيتشويه، أصدق مثل على ما سميته دين دون إله: من إيمان بحقيقة مطلقة دون أخلاقيات، وبمنطق القوة، وبالتسامي فوق كل الحدود، أي أن تصبح الذات هي المطلق الوحيد (توثُّن الذات، كما سماها العقاد رحمه الله).

هذه هي بعض مواطن التماثل في بنية الفكرَين الصهيوني والرومانسي. ولكن ثمة اختلاف أساسي بينهما، فبينما كان الرومانسيون يتحدثون عن الإنسانية جمعاء، عن إنسانيتنا المشتركة، كان الصهاينة يتحدثون عن الإنسان اليهودي، ولذا فبينما نجد أن علاقة الإنسان بالمطلق في المنظور الرومانسي هي علامة على إمكانية الإنسان، كإنسان، أن يتجاوز عالم المادة جعل الصهاينة المطلق قاصرًا على اليهود (وهذا امتداد للعناصر الوثنية داخل العقيدة اليهودية التي تجعل من الإله إلهًا قوميًا، إلهًا لليهود وحدهم)، وبينما نجد أن التفرُّد من منظور رومانسي خاصية إنسانية والمقدرة على تجاوز السطح وصولًا إلى الأعماق، خاصية إنسانية. نجد أن الصهاينة جعلوها مقصورة على اليهود (ومن هنا الحديث عن الشعب المختار وحقوقهم المطلقة التي تجبُّ حقوق الآخر)، تمامًا مثلما فعل النازيون إذ جعلوا نفس المقولات مقصورة على الألمان، ومن هنا حديثهم عن «ألمانيا فوق الجميع» وكلا الفريقين لا يختلف من قريب أو بعيد عن الإمبريالية الغربية التي جعلت المطلق غربيًا ومن هنا الحديث عن «عبء الرجل الأبيض» و«رسالته الحضارية»، وعن التقدم الحتمي والمستمر الذي يصل إلى ذروته في الحضارة الغربية، ومن هنا الحديث الإمبريالي عن «حق»

الإنسان الغربي في غزو العالم. أي أن المطلق الذي كان أداة في تأكيد تركيبية الإنسان تحول إلى أسطورة جامدة تختزل الإنسان وتستخدم كأداة لسحق الآخر.

وهنا يجب أن نسارع بالقول إن الأسطورة الصهيونية لم تتحقق من خلال قوتها، وإنما من خلال الدعم السياسي والاقتصادي والعسكري الغربي. فقد يسر هذا للصهاينة الاستمرار في أحلامهم الوردية المطلقة، وفي تركيزهم علي الثابت دون المتغير، فالإنسان لا يصل إلى نوع من العقلانية وإلى شيء من التوازن بين الحلم والواقع إلا من خلال الممارسة التي يدفع أثناءها ثمن أخطائه وشطحاته. أما بالنسبة للصهاينة، فثمة قوى خارجية هي التي تسدد فواتير أخطائهم وأوهامهم، ولذا فهم يستمرون في ترديد شعاراتهم الفاشية ويتحدثون عن حدودهم المقدسة الآمنة ويطرحون برامجهم السياسية المطلقة التي تعود جذورها إلى ماضٍ سحيق لم يبق منه سوى بعض الآثار والأطلال.

النتائج المضمونية

ويمكننا أن نخلص إلى بعض النتائج، بعضها ذو طابع مضموني، أي يزودنا بمضامين فكرية جديدة، والبعض الآخر ذو طابع منهجي، ينصب على طريقة التفكير وكيفيه استخلاص النتائج من المقدمات، والبعض الآخر. ولنبدأ بالأمر الأيسر، أي النتائج المضمونية التي يمكن أن نتوصل لها بخصوص الصهيونية، بعد أن استخدمنا نموذجًا مركبًا في تكشف علاقتها بالرومانسية. ويمكن أن نوجز هذه النتائج فيما يلي:

السياق الأساسي للحركة الصهيونية؛ هو الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر والتشكيل الإمبريالي الغربي (والرومانسية كانت أحد روافد هذه الحضارة وكانت الفكر المهيمن آنذاك). أما الدين اليهودي فهو - في تصوري- لم يكن سوى مصدر لديباجات الصهيونية واعتذارياتها، وأما ما يُسمَّى «التاريخ اليهودي» فهو أمر لا وجود له إلا في الكتب الصهيونية والمعادية لليهود واليهودية، أو في كتابات بعض العرب الذين يرددون المفاهيم الغربية دون فحص أو تدقيق. ولعل أكبر دليل على أن الصهيونية ظاهرة غربية استعمارية، وليست ظاهرة يهودية عالمية أنها لم تنشأ في صفوف اليهود العرب أو يهود إثيوبيا (على سبيل المثال)، كما أنها لم تنشأ في صفوف يهود الغرب إلا في القرن التاسع عشر، عصر الرومانسية والإمبريالية والعنصرية والتوسع.

وأرجو ألا يُفهم من دراستي أنني قرنت الرومانسية بالصهيونية وعادلت بينهما، وأنني توصلت إلى أن الرومانسية قد تسببت، بشكل أو آخر، في ظهور الصهيونية، أو أنني أشرت من طرف خفي إلى أننا يجب أن نقبل الصهيونية لأنها رومانسية، أو نرفض الرومانسية لأنها مقترنة بالصهيونية. كل ما قلته هو أنني من خلال تحليل نماذجي متعمِّق استخدم النموذج المركب أداة تحليلية (تضمن النصوص الأدبية والوثائق التاريخية والفلسفية والاجتماعية وحركة التاريخ نفسها) توصلتُ إلى أنه ثمة تماثل بين بنية الصهيونية وبنية الرومانسية رغم الاختلاف الظاهري الواضح بينهما، وهو تماثل متوقع باعتبار أن الرومانسية كانت تشكل أهم عناصر السياق العام للفكر الغربي في القرن التاسع عشر.

بعد هذا التصنيف والتوصيف لكل من الرومانسية والصهيونية يجب ألا نقنع بهذا المستوى، وإنما ينبغي كمسلمين وكعرب أن نصدر أحكامًا أخلاقية قيمية، وإن لم نفعل نكون كجماد ينظر إلى جماد. أما الرومانسية فأنا من المعجبين بكثير من جوانبها، وأعتقد أنها كنسق فلسفي وكطريقة للإدراك تخلق التوجه المطلوب نحو الرؤية الإيمانية، وذلك على عكس الفلسفة النفعية العقلانية التي تخلق التوجه نحو الفلسفات العلمانية والمادية. إن الرومانسية هي المرحلة التي يدخلها الإنسان الذي يؤمن بإفلاس الحواس وبفشل الأمر الواقع في إشباع جوعه الروحي.

ولتلاحظوا ما أقول-لا الرومانسية تؤدي إلى التدين ولا العقلانية تؤدي إلى العلمانية والمادية- فهناك ماديون رومانسيون (مثل النازيين والماركسيين) وهناك متدينون عقلانيون مثل المعتزلة وكثير من المفكرين المسيحيين في القرن الثامن عشر، كل ما أقوله أنه ثمة ترابط اختياري أو علاقة قربى بين الرومانسية والتدين.

بعض الملاحظات المنهجية

يمكننا الآن أن نذكر بعض الملاحظات المنهجية التي يمكننا استخلاصها من عملية التفكيك والتركيب التي قمنا بها:

١- يجب أن نفصل وبحدة، على مستوى التحليل، بين الوصف والتقييم، فالوصف يتطلب نوعًا من التجرد من القيم ورفضًا لمحاكمة الأشياء والظواهر من أي منظور أخلاقي أو فلسفي، كما يتطلب الرؤية الدقيقة التي تحاول أن تصل إلى القوانين الخاصة التي تتحكم في الشيء والتي نطلق عليها منطق الظاهرة. فإن وصفت الصهيونية بالرومانسية فهذا لا يعني رفضًا أو قبولًا للصهيونية، كما لا يتضمن حكمًا قيميًا على الرومانسية.

٢- الوصف المتعمق والتصنيف الدقيق والتحليل النماذجي يجب أن يتجاوز المضمون الواضح والمباشر ليصل إلى بنية الفكر ونموذجه المعرفي الكامن. والنموذج المعرفي يتجاوز المضمون بل والشكل بالمعنى السطحي ليصل إلى العلاقات الأساسية التي تربط بين العناصر المختلفة المكونة للظاهرة وهذا مختلف تمامًا عن تصور دعاة البنيوية لفكرة النموذج، فهم يتبنون أساسًا نماذج لغوية أو أنثربولوجية أو رياضية عامة ومجردة يرصدون وجودها في كل الظواهر في كل زمان ومكان بغض النظر عن خصوصيتها وتفردها، ولذلك فالبنيوية تنكر التاريخ والزمان لأن تجريديتها تجعلها تصل إلى بنايا ثابتة جامدة شبه مطلقة. أما رؤيتنا نحن للنموذج فأكثر تركيبية وإنسانية، فالنموذج ليس له وجود إمبريقي ومع هذا فإن الباحث يقوم بتجريده من خلال قراءته المتعمقة لنصوص وظواهر متماثلة مختلفة محاولًا الوصول إلي ما هو عام وخاص فيها وكيف يتقاطعان. ولذلك فهو يتجاوز النصوص والظواهر إلى حد ما، ولكنه لا يصل إلى مستوى عال من التجريد بحيث يفقد الصلة بخصوصية النصوص والظواهر موضع الدراسة أو باللحظة التاريخية التي توجد فيها. بل إن التاريخ أو البعد الزمني يشكل أحد عناصر النموذج الأساسية الذي يمنحه كثيرًا من خصوصيته وتفرده. والنموذج المعرفي التحليلي في نهاية الأمر يمكن اختبار مقدرته التفسيرية بالعودة للظواهر والنصوص التي تم تجريده منها. وكلمة «نموذج» كما أستخدمها هي قريبة في معناها من كلمة Theme الإنجليزية وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما والتي تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة. كما أن الكلمة قريبة في معناها من مصطلح «النمط المثالي» Ideal Type الذي استخدمه ماكس فيبر كأداة تحليلية. والنمط المثالي ليس حقيقة إمبريقية أو قانونًا علميًا، وإنما هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها على الواقع. ومعظم الظواهر التي نفكر فيها ليست حقائق إمبريقية، «فالرأسمالية اليابانية» و«الحضارة الغربية» و«النفعية» و«المفهوم العذري للحب» ليست أشياء مادية محددة، ولا يمكن فهمها عن طريق القرائن والاستشهادات، وإنما يمكن للمرء أن ينحت نموذجًا افتراضيًا للحضارة الغربية الحديثة يكون بمثابة صورة مصغرة تحوي في داخلها بنية تشاكل بنية الواقع. ولذا فمثل هذا النموذج قادر على تفسير هذا الواقع أو تفسير جزئياته

الكثيرة لا كمضامين متناثرة وإنما كبنية متكاملة متداخلة وكمجموعة من العلاقات الحية.

٣- وفي تصوري أن إحدى مشكلات الفكر العربي أنه لا يزال فكرًا مضمونيًا أي يتعامل مع المضامين المباشرة ولا يصل إلى العلاقات المجردة الكامنة، أو إلى النماذج المعرفية كما عرَّفتها. ولنضرب مثلًا عمليًا على ما نقول بالإشارة إلى حديثين شريفين:

أ) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «عُذبت امرأة في هرة، حبستها حتى ماتت، فدخلت فيها النار. فلا هي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض».

ب) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بينما رجل يمشى فاشتد عليه العطش فنزل بئرًا فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب فشكر الله له، فغفر له. قالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن لنا في البهائم أجرًا؟ فقال: في كل ذات كبد رطبة أجر» (أي كل حي من الحيوان والطير ونحوهما).

لو نظرنا إلى هذين الحديثين الشريفين من منظور المضمون المباشر لقلنا إنهما يقفان على طرفي النقيض، الحديث الشريف الأول عن القطط والنساء وجهنم والثاني عن الرجال والكلاب والجنة، وإذا نظرت إليهما بمنظار بنيوي (بالمعنى الغربي الشائع الآن) لجردتهما إلى بنية لغوية ولقلت إنه ثمة ثنائيات متعارضة (المرأة ضد الرجل، قط ضد الكلب، الجوع ضد العطش، وزيادة الجوع ضد السقيا، والجنة ضد جهنم) ولقلنا-على سبيل المثال- إن العلاقة بين العناصر المختلفة في الحديثين الشريفين تشبه علاقة الفاعل بالمفعول. وأعتقد أنه لا التحليل المضموني الأول، الذي يكتفي بالمضمون المباشر الواضح، ولا التحليل البنيوي الثاني، الذي يجرد الحديث من أي مضمون ويحوله إلى بنية لغوية مجردة أو بنية هندسية طريفة خالية من المضمون- لا هذا ولا ذاك يفي بالغرض، ويمكننا أن نقول إن التحليل النماذجي، بالمعنى الذي أطرحه للكلمة، لن يقوم بتحليل الحديثين للوصول إلي نماذج لغوية أو أنثروبولوجية عامة، وإنما سيجرد منهما نماذج معرفية تؤكد العام والخاص، وتتحرك من المضمون الخاص إلى البنية العامة المجردة دون أن تنسى خصوصية الحديثين. ويمكننا أن نرى الحديثين في هذا الضوء على أنهما يحاولان تحديد علاقة الرجل والمرأة بالقطة والكلب، أي علاقة الإنسان بالحيوان، بل الإنسان بالطبيعة.

ويمكننا القول بأنها في جوهرها علاقة توازن مع الطبيعة (عُذبت المرأة في هرة) (بلغ هذا مثل الذي بلغ مني) (في كل ذات كبد رطبة أجر) ولكنه توازن لا ينطوي على مساواة بين الإنسان والطبيعة □ۋ ۉ ۋ ۊ ې ې ٻ ٻ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □، وإنما تفترض تميُّز الإنسان وتفرده ومسئوليته. ففي الحديثين الشريفين الفاعل هو الإنسان (رجل أو امرأة) والمتلقي هو الحيوان (قطة أو كلب) والثواب والعقاب من نصيب الفاعل المسئول. وإن تعمقنا لوجدنا أن بنية الحديثين تتسق مع النهج الإسلامي في التفكير ومع البنية الكامنة في القرآن الكريم والحديث الشريف ومع النموذج المعرفي الإسلامي وبنية الإسلام الفلسفية ككل.

٤- يتسم التفكير المضموني أنه لصيق بالواقع لا يحاول تجاوزه، ولذلك نجد أن النظم التصنيفية ذات الطابع المضموني ليست جيدة ولا مفيدة. فالتفكير المضموني يبدأ عادة من الشواهد الملموسة والقرائن الجزئية؛ أي من مكونات أو عناصر المضمون المختلفة، ولذا فهو يظل حبيس هذا المضمون وحبيس الأجزاء، لا يمكنه أن يصل إلى الكل إلا بصعوبة بالغة. وحين يصل إلى هناك يصعب عليه أن يربط بين هذا الكل وكليات أكثر تجريداً لأن عيونه مستقرة دائما على الشواهد والقرائن والاستشهادات الجزئية المتناثرة الملموسة. فالتفكير المضموني «يحدق ولا يحلق» (على حد قول جمال حمدان) ولا يمكن أن يصل إلى الكليات ولذلك فمثل هذا التفكير لا يمكنه أن يأتي بأطروحات جديدة خلاقة، ويمثل حجر عثرة في طريق الإبداع، فالإبداع هو أساسًا اكتشاف علاقات جديدة بين الأشياء. بل إن الهوية الحقيقية لأي شيء لا توجد فيه في حد ذاته أو في عناصره المختلفة وإنما توجد داخل شبكة مركبة من العلاقات بين هذه العناصر.

ولنتخيل عالِمًا إسلاميًا يتعامل مع الأحاديث الشريفة من منظور المضمون وحسب لا شك أنه سيفشل في ربطها مع المفاهيم الكلية الإسلامية الأخرى. هذا على عكس عالِم إسلامي على قدر كبير من الخيال والثقافة والاطلاع والمعرفة بالتراث الديني، كنصوص وكممارسات عبر التاريخ الإسلامي قادر على تجريد النماذج المعرفية الكامنة فيها، وعلى تجريد النموذج المعرفي الكامن في الحديثين. سيكون بوسع هذا العالم أن يأخذ النموذج الذي جردناه بخصوص التصور الإسلامي لعلاقة الإنسان بالطبيعة، باعتبارها علاقة اتصال وانفصال، علاقة استخلاف وليس علاقة هيمنة علي الطبيعة أو إذعان لها. وسيكون بوسعه أن يزيد هذا النموذج كثافة بالعودة لبعض ممارسات الصحابة- رضي الله عنهم- وممارسات بعض المسلمين في

إندونيسيا -على سبيل المثال- وممارسات المسلمين في العصر العباسي. ويمكنه أن يربط هذا النموذج المعرفي التحليلي بالموقف الإسلامي من الذبح الشرعي وقوانين الطعام، بل ويمكنه أن يربط هذا النموذج بفكرة السنة القمرية الإسلامية (التي تخالف فصول الطبيعة بحيث يأتي رمضان في الصيف أحيانا وفي الشتاء أحيانا أخرى) وبفكرة التقويم الإسلامي الذي يبدأ بالهجرة وليس بميلاد الرسول -باعتبار أن الهجرة عمل يقوم به فاعل بوحي من الخالق- عمل إنساني واعٍ، وليس عملًا طبيعيًا مثل الميلاد.

٥- ومن خلال النماذج المعرفية يمكن أن نقوم بعمليات ذهنية فنقول: إن كان كذا فمن الممكن أن يكون كذا. ثم نختبر هذا الافتراض الجديد الذي وُلِّد من النموذج بالعودة للواقع. والعلاقة بين النموذج التحليلي والواقع، كما أسلفنا، علاقة حلزونية، إذ أننا نحتنا النموذج الافتراضي عن طريق معايشتنا لواقع ما وعن طريق تأملنا فيه وعن طريق قراءتنا وتمحيصنا، وبعد نحت النموذج نعمل فيه الذهن والفكر لنولِّد علاقات افتراضية، تكثفه وتصقله، ثم نعود به إلى الواقع، فينيره لنا. ولكن الواقع في كثير من الأحيان، يتحدى النموذج فيعدله ويزيد كثافته وصقله. الحركة إذن من الواقع إلى العقل ومن العقل إلى الواقع، وأثناء هذه العملية الحلزونية يزداد النموذج التحليلي كثافة وصقلًا وحيوية ومن ثَمَّ تزداد مقدرته التفسيرية والتحليلية، كما فعل العالِم الإسلامي، صاحب الثقافة والإبداع.

٦- النموذج المعرفي التحليلي هو صورة مجازية مكثفة منفتحة على الواقع، وهو كصورة مجازية يعبِّر عن جوهر الواقع كعلاقات متشابكة، دون أن يكون لصيقا به. وحينما نقول صورة مجازية فنحن لا نعني شيئًا خياليًا هبط علينا من القمر، وإنما نتحدث عن وسيلة لإدراك ما لا يمكن إدراكه بشكل مباشر نظرًا لتركيبيته. وكما نعلم يصف القرآن الكريم الله سبحانه وتعالى بأنه (ليس كمثله شيء) أي أنه لا توجد لغة يمكنها أن تساعدنا على إدراك كنه الله عز وجل. ولكن مع هذا ينقل القرآن الكريم مفهوم الله إلى عقل الإنسان القاصر عن طريق صورة مجازية مركبة، (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح). ويا لها من صورة مجازية متواضعة، ولكنها تعكس لعقل الإنسان القاصر فكرة اللامتناهي. ثم ينطلق القرآن من هذه الصورة المجازية فيكثفها (المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري). وهكذا خرجنا من الصورة المجازية المتواضعة المستقرة في عالم الحدود إلى صورة مجازية أخرى تكاد تكون لا متناهية، فعقل الإنسان حينما ينظر إلى

الكوكب الدري، فإنه يشعر بالرهبة - ولكن الرهبة هنا لا تزال رهبة أمام المخلوق، ولكنها مع هذا تصلح كصورة مجازية على الرهبة التي يمارسها الإنسان أمام الخالق- صورة مجازية وحسب إذ يظل الله وحده هو اللامتناهي. ثم بعد الإشارة إلى اللانهائي والإيحاء به نعود مرة أخرى لعالم المألوف (يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية). لا زلنا في عالم النور الإلهي، ولكننا انتقلنا من المشكاة التي فيها المصباح إلى الكوكب ثم نعود إلى وقود المصباح؛ إلى تلك الشجرة المباركة التي أُخذ منها الزيت، ثم نصل إلى الزيت نفسه (يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار). وهكذا تزداد الصورة المجازية كثافة بإضافة الأبعاد لها، ويزداد تشتُّت مركزها مما يبعدها عن أي تجسد أو تشبيه. ولا يمكن أن ندعى أننا ندرك الذات الإلهية إدراكًا كاملًا في نهاية الآية، فهو عز وجل ليس كمثله شيء، وإن كنا قد اقتربنا منه في إدراكنا بعض الشيء.

٧- الدعوة إلى التفكير النماذجي، أي التفكير من خلال نماذج تحليلية والابتعاد عن التفكير المضموني، هي أيضًا دعوة للابتعاد عن الإصرار على مستوى عالٍ من اليقينية، وأن نبحث عن مستوى من اليقينية في العلوم الإنسانية يختلف عنه في العلوم الطبيعية (ولعل الفكر المضموني هو نتاج العقلية العلمية بالمعنى الشائع للكلمة التي ترى أنه لا يمكن أن نصل إلى الحقيقة إلا عن طريق الملاحظة الإمبريقية وتراكم المعطيات ثم التوصل إلى النتائج). فمستوى اليقينية الذي نطمح له في دراستنا لتاريخ العباسيين أو لعلاقة الرومانسية بالصهيونية مختلف عن مستوى اليقينية في دراسة عن تكوين الأرض في منطقة الرياض أو منسوب المياه الجوفية فيها. فالعناصر المكونة للظاهرتين الأوليين عناصر مركبة، بعضها مجهول لدينا، وربما قد يظل مجهولًا أبد الآبدين. كما أن العلاقة بين عنصر وآخر وتأثير الواحد في الآخر أمر صعب التحقُّق منه، ومن هنا كانت ضرورة النماذج الافتراضية، ومن هنا أيضًا البحث عن مستوى معقول من اليقينية يتناسب مع نوعية الظاهرة التي ندرسها. فإن كانت الظاهرة ظاهرة مادية بسيطة، مثل غليان الماء عند ١٠٠ درجة مئوية، فيمكن أن تصل إلى مستوى عالٍ من اليقينية. ولكن إن كانت الظاهرة هي الثورة التجريدية أو علاقة البروتستانتية بالرأسمالية فالأمر جدُّ مختلف.

٨- يمكن أن نؤكد في هذا المضمار أن الواقع الإنساني (أو التاريخي أو الاقتصادي) مكون من عناصر وأنساق مختلفة ليست مترابطة بشكل عضوي أو حتمي، إذ توجد بينهما مسافات. فالعناصر الاقتصادية في مجتمع ما قد تكون فاعلة في وقت ما،

بينما يمكن أن تكون العناصر العقائدية أكثر فعالية في وقتٍ آخر، أي أنه لا توجد أولوية سببية لأي عنصر على وجه التحديد، وبشكل مسبق. كما أننا يجب أن نؤكد أن العلاقة بين الفكر والسلوك وبين العناصر الفكرية والاجتماعية والعناصر الأخرى في المجتمع ليست علاقة سببية وإنما علاقة احتمالية، ولذا نجد أن بنية فكرية أو حضارية ما قد تؤدي إلى شيء ما وعكسه. فالرومانسية على سبيل المثال ساهمت في البعث الديني في أوروبا وفي بعث الإيمان بفكرة الجماعة العضوية المترابطة (جماينشافت)، على عكس المجتمع الحديث الذي تراه النظرية الرومانسية باعتباره مجتمعا ذريًا تعاقديًا، الروابط فيه خارجية وليست عضوية (جيسليشافت). ولكن الرومانسية أيضا أفرزت الفردية المتطرفة والنيتشويه والصهيونية ومعظم التبريرات الفلسفية الإمبريالية. والثورة الصناعية هي الأخرى قد أدت إلى ظهور نقيضين: الفردية الكاملة والجمعية المفرطة أو الشمولية. ولنفس السبب نجد أن مجتمعًا عنصريًا مثل التجمع الصهيوني من الممكن أن يكون رومانسيًا في رؤيته لنفسه ولفلسطين، عمليًا في سلوكه. والمجتمع النازي مثل آخر على مجتمع تبني أسطورة عنصرية ثم وظّف العلم والتكنولوجيا لترجمة الأسطورة إلى حقيقة.

٩- لعله بسبب وجود مسافة بين الفكر والممارسة، وبين الفكرة والفكرة، يجب ألا نحكم على فكر سياسي كبنية فكرية محضة وإنما يجب أن نضع هذا الفكر في سياق أفكار أخرى وفي سياق الممارسات التي يقوم بها حاملو هذا الفكر. ولنتخيل النسق الفكري الصهيوني باعتباره محاولة أيديولوجية لبعث التراث اليهودي بين يهود المنفى وحسب، أو أن التجربة الصهيونية قد نُفذت في أرض فراغ في الأرجنتين كما كان مقررًا لها في بداية الأمر، بحيث يؤدي الاستيطان الصهيوني إلى حل مشكلة يهود شرق أوروبا وإلى ازدهار الاقتصاد الأرجنتيني دون طرد للسكان وتشريد للملايين، وغارات تقذف النابالم على مخيمات اللاجئين دون حاجة إلى صابرا وشاتيلا. أعتقد أن اعتراضنا عليها ما كان ليصبح بهذه الحدة. والفكر النازي إن قُرأ بمعزل عن الممارسة النازية فكر قومي رائع. وقد كتب النازيون على أحد معسكرات الاعتقال: (إن العمل سيمنحك الحرية) وهي ولا شك أفكار سامية لم يكن يشارك فيها المعتقلون الذين كانوا يعملون في نظام السخرة.

١٠- يجب ألا نحكم على نسق فكري أو اجتماعي ما إلا بعد توصيفه وتصنيفه، ثم ننصرف بعد ذلك لإطلاق الأحكام القيمية. وحينما نفعل ذلك يجب أن نكون واعين بما نفعل وبأن التقييم يختلف عن الوصف. كما يجب أن نكون مدركين للمنظومة

القيمية التي ننطلق منها والفلسفة التي نصدر عنها، وأن نعرف أن الحكم القيمي هو في نهاية الأمر حكم يحوي داخله شرعيته، فإن كنت تحكم على الظاهرة من منظور إسلامي فأنت تفعل ذلك لأنك مؤمن بالإسلام، وبالتالي فمنطق الحكم (الذاتي) مختلف عن منطق الأشياء (الموضوعي). ولعل هذا الموقف يُمكِننا نحن المسلمين من أن ننفتح على العالم دون أن نفقد هويتنا وقيمنا، إذ يمكنني، في هذه الحالة، أن أقوم بقراءة عمل أدبي ما فأصفه وأحلله وأبين بنيته والصور المجازية المتواترة فيه ومعناه وارتباط شكله بمضمونه، بل يمكنني أن أبين مواطن الجمال فيه كعمل أدبي وأربطه بالتقاليد الأدبية التي يصدر عنها-أي أن أقوم بعملي كناقد أدبي، ثم بعد أن أنتهي من المرحلة الأولى هذه أنتقل إلى المرحلة التقييمية التي أتحدث فيها كمسلم وأرفض القيم التي وردت في العمل الذي قمت بتحليله وتوصيفه وتقييمه كناقد أدبي-أرفضه كمسلم لأنه ربما يجسد قيمًا أخلاقية لا تتفق مع قيمي الدينية، وبهذا لن يضطر المسلم إلى رفض دراسة عمل ما أو ظاهرة ما لأنها منافية للدين والأخلاق، وإنما سيدرسها بموضوعية اجتهادية ثم يقيِّمها من منظوره. وقد يقال إن في هذا تناقضًا مع الذات، ولكنني أرد قائلًا إن في هذا تقبلًا لحقيقة أساسية وهي أن الواقع الإنساني مركب يحتوي على بنًى متداخلة غير مترابطة. وحيث إنه لا توجد علاقة حتمية بين الجمال والخير والقبح والشر، فعلينا أن نتقبل تعدد البنيات فنصف ثم نقيِّم.

١١- وأخيرًا يجب ألا نخجل من التعميم وألا نصدِّق ما يقوله بعض التجريبيين والوضعيين (في العالم الغربي أساسًا) من أن التعميم والتجريد أمور يجب الابتعاد عنها بقدر المستطاع وأنهما يجب أن يستندا إلى التجريب وحده وإلى ما يدرك بالحواس الخمسة وحسب. إن التجريد والتعميم أمور أساسية وضرورية للفكر الإنساني فنحن إن قلنا «أخلاقيات العالم الغربي» أو «الرومانسية» أو حتى «الصهيونية» فإننا نكون قد فكرنا من خلال تعميمات واستخدمنا مقولات ليس لها أساس تجريبي ولا يمكن إدراكها بالحواس الخمسة وإنما توصلنا لها من خلال نماذج عقلية افتراضية تساعدنا على تصنيف معطيات الواقع، وهى مقولات لا يمكن أن ندرك العالم ونصنِّفه ونعرِّفه ونتعامل معه دونها. وبدون تعميم لا يمكن أن يكون هناك إبداع. فمن خلال التعميم (وتجريد النماذج الكامنة) نصل إلى علاقات الأشياء كما ندركها نحن من خلال تجاربنا ونصل إلى تعريفات يمكن لتجاربنا التاريخية الخاصة أن تنضوي تحتها.

بل يمكننا القول أنه بدون المقدرة على التعميم والتجريد الخلاق لا يمكن أن نحقق أي تحرر من الواقع المباشر، وواقعنا العربي-أي حاضرنا- ساهم الغرب في صياغته عن طريق جيوشه وسلعه ومفاهيمه. وإذا استمر الآخرون في القيام بعملية التعميم بالنيابة عنا، من خلال تجاربهم هم ومن خلال إدراكهم، فإنهم سيلقون علينا بمقولاتهم جاهزة إما أن نقبلها فنخضع لرؤيتهم فنسقط في «إمبريالية المقولات» أو نرفضها فنقف في مهب ريح التفاصيل المتناثرة.

ومن أهم الأمثلة على ما نقول تعريف كلمة «قومية» أو «أمة» كما هو شائع في العلوم الاجتماعية. هذا التعريف ناتج عن التشكيل الحضاري الغربي في القرن التاسع عشر، أفرزته الحضارة الغربية الصناعية الرأسمالية (والاشتراكية) بعد قرون من الحروب بين كل دول ومقاطعات أوروبا، وأعقب تبنيه عدة حروب صغيرة وحربان عالميتان تمت كلها في إطار هذا المفهوم. وقد صُدِّر لنا - ولكل دول آسيا وأفريقيا- هذا التعريف وبدأنا نحكم على أنفسنا وعلى تجربتنا الحضارية من منظوره بل وبدأ بعضنا يتحدث عن «الشعوب العربية» أو عن «الشعوب المتحدثة بالعربية» باعتبار أننا لسنا أمة. ولكنهم يقولون في واقع الأمر أننا لسنا أمة بالمعنى الغربي للكلمة الذي جرى تجريده من البنية السياسية الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

لكل هذا يجب ألا نرفض التعميم بل وأن نُصرَّ عليه، على أن يكون منطلقًا من كل التجارب التاريخية والحضارية في الشرق والغرب، بل ويمكن أن يكون التعميم مؤقتًا وهو أمر مقبول طالما أنه يفسر جوانب من الواقع، وهو ما يسمَّى بالتعريف الإجرائي-أي تعريف قادر على تفسير جوانب مهمة من الظاهرة ولكنه لا يدَّعي أنه تعريف جامع مانع.

إن ما يجب أن يحدد موقفنا ليس هو مدى دقة التعميم أو مدى تطابقه مع الواقع بشكل مجرد، وإنما مدى مقدرته التفسيرية وملائمته للمستوى التحليلي الذي اختاره الباحث لنفسه؛ أي مدى ملاءمته للواقع الذي يجري تفسيره. فلو كان الحديث عن معدل الجريمة في مدينة ألمانية في القرن التاسع عشر فإن المستوى التحليلي لا يسمح بالحديث عن الحضارة الغربية إلا كعنصر واحد من بين عناصر أكثر خصوصية ومباشرة. ولكن لو كان الحديث عن أزمة المجتمع الحديث فإن الحضارة الغربية تصبح مقولة أساسية ومستوى تعميميًا مقبولًا لأنه يتفق مع المستوى التحليلي، أي أن مستوى التجريد لابد أن يتطابق مع المستوى التحليلي. وهذا في

تصورنا هو مشكلة أصحاب النماذج الرياضية الكمية، فهم يصلون إلى مستوى تجريدي عالٍ ومعادلات رياضية يطبقونها على النصوص والظواهر بغض النظر عن المستوى التحليلي، ولذا فهي غير قادرة على التعامل مع خصوصية الأعمال الأدبية، ولا مع تاريخية الظواهر الاجتماعية، ولا مع إنسانية الإنسان المركَّبة. ونحن لا ننكر هنا جدوى المستوى التجريدي العالي، مهما بلغ ارتفاعه، ولكن نُبين عدم جدواه بالنسبة لمستويات تحليلية تكون خصوصية الظاهرة وتاريخيتها أكثر أهمية من جوانبها العامة التي تشترك فيها مع ظواهر أخرى. فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا فضل لعربي علي أعجمي إلا بالتقوى»، فهو يؤكد تساوي كل البشر وإنسانيتهم المشتركة، وبذا تصبح التقوى مقياسًا واحدًا ينطبق عليهم كلهم في كل زمان ومكان. ولكنه مع هذا أكَّد هوية كل، وهي هوية لها خصوصيتها وتاريخيتها. فتوجه للعربي وللعجمي ولم يطلب من أي منهما التنازل عن هذه الهوية، وإنما اعترف بها بأن توجه لها.

***

# الفصل الثاني : الانتفاضة كنموذج مركب

تنبأت بوقوع الانتفاضة في مقال لي بعنوان «إلقاء الحجارة في الضفة الغربية» نُشر في جريدة الرياض (فبراير ١٩٨٤)، وقد وجدت أن تحليل الخطوات التي توصلت عن طريقها لهذه «النبوءة» التي تحققت، سيعطي القارئ مثلاً متعيناً على كيفية ولادة النموذج المركب وصياغته. وقد بدأت عملية صياغة النموذج بإدراكي للمنحنى الخاص للوضع في الضفة الغربية وانتهت بوصف ما سميته «النموذج الانتفاضي»، أي النموذج الكامن وراء كل تفاصيل الانتفاضة ووراء سلوك المنتفضين.

بدايات النموذج

كانت نقطة البداية حديث جرى في القاهرة بيني وبين إحدى طالباتي الفلسطينيات من غزة، ولاحظت مدى ازدرائها للإسرائيليين وعدم خوفها منهم. وبدأت ألاحظ أن فلسطينيي الداخل غير منكسرين، على عكسنا نحن عرب الخارج. فالفاعل الإنساني العربي هناك قوي متماسك. ثم تصادف أن قرأت إعلاناً في الجيروساليم بوست عن إحدى المستوطنات الصهيونية في الضفة الغربية، ولاحظت أنه لا توجد إشارة واحدة لأرض الميعاد أو لصهيون أو للمُثُل العليا الصهيونية أو العقيدة اليهودية، بل اقتصر الحديث على المزايا والإغراءات المادية والمعيشية والترفيهية (يتكلف المنزل في مستوطنات الضفة الغربية مائة ألف دولار). وكانت الإشارة اليهودية الوحيدة في الإعلان هي نجمة داود، إذ رُسم المنزل المعروض للبيع على هيئة النجمة المقدَّسة والرمز القومي، أي أن المقدَّس والقومي قد وُظِّفا في خدمة عملية التسويق. كل هذا ولَّد في عقلي صورة للعرب والصهاينة مغايرة إلى حدٍّ كبير للصورة الشائعة آنذاك.

نبهني الحديث مع الطالبة والإعلان في الجريدة الإسرائيلية إلى ضرورة استرجاع كلٍّ من الفاعل الإنساني العربي والصهيوني. ثم بدأت أرصدهما في تفاعلهما ومواجهاتهما اليومية ودوافعهما الداخلية والأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) لرؤية كل منهما للكون، وكانت هذه هي الخطوة الأولى في صياغة نموذج تحليلي جديد. فأدركت أن الفاعل الصهيوني أصبح محايداً غير مكترث بما يسمَّى «المثاليات» الصهيونية، متمركزاً حول ذاته، يدرك العالم من خلال حرصه الشديد على المعدلات الاستهلاكية المادية العالية التي يتمتع بها. والمستوطنون الصهاينة، في تصوُّري، أساساً مرتزقة، ولكن بينما كان القدامى منهم على استعداد لتَحمُّل شظف

العيش وإرجاء الإشباع وانتظار المكافأة المادية المؤجلة، نجد أن المستوطنين الجدد، مع تَزايُد معدلات العلمنة والأمركة في التجمُّع الصهيوني، يُصرون على تحقيق مستويات معيشية وأمنية عالية عاجلة دون تأجيل. ولذا، فالمنظمة الصهيونية تدفع لهم الرشاوي الباهظة على هيئة منازل مريحة وطرق مُعدَّة خصيصاً لهم (تسمَّى الطرق الالتفافية) ومدارس لأطفالهم وحراسة عسكرية مشددة حتى ينعموا بالحياة الدنيا دون مشاكل! (صُغت آنذاك مصطلح «الاستيطان مكيف الهواء». وقد صاغ زئيف شيف، المعلق العسكري الإسرائيلي، مصطلحاً مماثلاً «الاستطيان دي لوكس» بعد ذلك بعدة سنوات). أي أنني توصلت إلى أن النموذج الإدراكي الذي يتحكم في رؤية الصهاينة لأنفسهم ولواقعهم ولمن حولهم هو نموذج مادي اختزالي.

وسيطر على المؤسسة الصهيونية وهم مريح مفاده أن «المقاومة قد اجتُثت تماماً من جذورها»، وأن هناك علامات وقرائن على ما سماه الجنرال بنيامين بن أليعازر (منظم الأنشطة في الضفة الغربية وحاكمها العسكري آنذاك) «الاتجاه المتردد أو الحذر نحو البرجماتية» (الجيروساليم بوست ١٤ من نوفمبر سنة ١٩٨٣)، والذي يعني في نهاية الأمر التكيف مع الأمر الواقع وتَقبُّله. وقد رأى الجنرال إمكانية تقوية هذا الاتجاه البرجماتي عن طريق إنشاء عدد أكبر من البنوك والشركات الاستثمارية، أي عن طريق إشباع الحاجات الاقتصادية للعرب وإغراق هويتهم، الأمر الذي يؤدي إلى استغراقهم فكريًّا في أمور الدنيا والمال بدلاً من قضايا الوطن والأرض والهوية! (فالنموذج الإدراكي الكامن هنا هو نموذج الإنسان الاقتصادي الاستهلاكي المقبل بنهم على الحياة الدنيا الذي تشكل الدوافع الاقتصادية سقف عالمه، أي أن الوهم الصهيوني يستند إلى رؤية مادية اختزالية للآخر، لا تختلف كثيراً عن رؤية الذات).

ولم تكن الولايات المتحدة بعيدة عن هذا الاتجاه أو المخطط التطبيعي البرجماتي، فقامت الولايات المتحدة (كما أذكر في المقال) بمد يد المساعدة إلى الجنرال الإسرائيلي المذكور، فدُعي إلى الولايات المتحدة ليجتمع مع وزير الخارجية الأمريكية وكبار موظفي الوزارة ليبحث معهم كيف يمكن تحسين مستوى معيشة العرب في الأرض المحتلة (أي إنشاء مزيد من البنوك لإشباع حاجات الإنسان الاقتصادي وتحويل قطاعات من العرب إلى عمالة رخيصة تعمل داخل إسرائيل وتخدم الاقتصاد الإسرائيلي وتستفيد منه في ذات الوقت، بحيث يصبح من صالحها الإبقاء على الوضع القائم والقبول بوجود إسرائيل كحقيقة نهائية)، أي أن الولايات

المتحدة كانت تود أن تساهم عن طريق المساعدات الفنية والتنموية في تعميق روح التكيف والمرونة ومحو الذاكرة الفلسطينية والقيم الأخرى مثل الكرامة وحب الوطن والارتباط بالأرض دون التعلق بأية مطلقات أو ثوابت.

إفشال المخطط الصهيوني

ولكن ثمة عنصرين أساسيين متوازيين أفشلا هذا المخطط الصهيوني الأمريكي: أزمة التجمُّع الصهيوني، وتزايد ثقة الفلسطينيين بأنفسهم وتمسُّكهم بهويتهم، وهو ما سميناه بالامتلاء الفلسطيني.

أولاً: أزمة التجمُّع الصهيوني

يخوض التجمُّع الصهيوني أزمة عقائدية نتيجة تصاعد معدلات العلمنة فيه وتوجهه نحو قيم المنفعة واللذة، وهو ما أدَّى إلى تفشِّي ظواهر الانحلال الاجتماعي والانصراف عن العقيدة الصهيونية وشيوع عقلية الروش قطان (الرأس الصغيرة والمعدة الكبيرة - أي الإنسان الذي لا يهتم إلا بمصالحه المباشرة والضيقة). فالمستوطنون الصهاينة لم يعودوا قادرين على تحمل شظف العيش. كما تفاقمت أزمة ما يُسمَّى بالهوية اليهودية (من هو اليهودي)، والتي تطرح على الإسرائيليين والعالم سؤالاً عما إذا كان هناك هوية يهودية حقاً - أي شعب يهودي - أم أن المسألة مجرد أطروحة ضبابية ليس لها ما يساندها في الواقع، وهل «اليهود» هم اليهود الغربيون أم الشرقيون، وهل اليهودية انتماء ديني أم انتماء إثني وعرْقي؟ كما يعاني المجتمع الصهيوني من أزمة سكانية بسبب نضوب المعين البشري الذي كان يزوده بالوقود البشري وبسبب رفض يهود العالم الغربي (سواء في الولايات المتحدة أو الاتحاد السوفيتي) الهجرة إليه.

وقد تبلوَّرت أزمة الصهيونية في عملية الاستيطان، فرغم تشجيع اليهود على الاستيطان في الضفة الغربية ورغم إنفاق مليارات الدولارات على هذه العملية، لم يستوطن فيها (حتى عام ١٩٨٤) سوى ما بين ٥٠ - ٦٠ ألفاً. وتظهر أزمة الهوية في أن معظم المستوطنين من أصول غربية، ولا يوجد بينهم سفارد أو شرقيون، مما يعني أنه لا يوجد «شعب يهودي» واحد وإنما جماعات يهودية مختلفة لكل توجهها ومصالحها، ولا يتم الاستيطان باسم «العقيدة الصهيونية» وإنما باسم المستوى المعيشي المرتفع الذي سيحققه المستوطن. ولذا فالإعلانات الداعية للاستيطان - كما أسلفنا - لا تتحدث كثيراً عن تخليص أرض الميعاد أو عن خلاص الشعب اليهودي، وإنما تركز على مظاهر الترف والرفاهية في المستوطنات.

ثانياً: الامتلاء الفلسطيني

تفاوت القمع الصهيوني للمواطنين العرب في حدته من عام لآخر، ولكن حالة القهر حالة بنيوية تسم العلاقة بين المُستعمِرين والمُستعمَرين، كما أن عملية تشويه المجتمع الفلسطيني وتحطيم بنيته التحتية، وربطه بالاقتصاد الإسرائيلي كانت تتسارع، حتى إن الباحث الإسرائيلي ميرون بنفنتسي كان قد أصدر دراسة بيَّن فيها أنه قد تم، على مستوى من المستويات، دمج الضفة الغربية في الاقتصاد الإسرائيلي، وأنه لا يمكن العودة عن هذا الأمر. ولذا لم يكن من الصعب على الفلسطينيين إدراك الجانب القمعي الحتمي في العلاقة الكولونيالية مع التجمُّع الاستيطاني الصهيوني، ومن ثَمَّ إدراك مدى زيف المخطط البرجماتي الصهيوني الأمريكي.

ولكن إلى جانب القهر كانت توجد عملية إغواء، فقد بلغ عدد العرب الذين يعملون وراء الخط الأخضر (وهو الخط الافتراضي الذي يفصل فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ عن تلك التي احتُلت عام ١٩٦٧) ١٢٠ ألفاً، وقد ارتفع دخل الفلسطينيين العرب بالفعل من ٣٠٠ دولار عام ١٩٦٨ إلى ٤٠٠ دولار في الضفة وألف دولار في القطاع. ولا يعود ارتفاع مستوى الدخل إلى العمل وراء الخط الأخضر وحسب، وإنما بسبب تحويلات العاملين في البلاد العربية إلى ذويهم. ويلاحظ أن ارتفاع الدخل قد تم إنجازه لا من خلال الارتباط بالأرض والعمل فيها، وإنما من خلال النزوح عنها (العمل في إسرائيل أو في البلاد العربية)، أي أن ارتفاع الدخل كان يشكل من الناحية البنيوية حركة طاردة من الأرض تهدف إلى دفع السكان لترك وطنهم والهجرة منه والتخلي عن الكفاح المسلح.

ولكن إذا كان القهر في حد ذاته لا يؤدي إلى انتفاضة، فإن أزمة مجتمع القاهرين هي الأخرى لا تكفي بحد ذاتها في اندلاعها، إذ لابد أن تكون هناك عناصر إيجابية في حياة الفاعل الإنساني العربي تجعله قادراً على إدراك كل من عوامل التآكل والموت داخل مجتمع العدو وعوامل الحياة والانطلاق داخل كيانه هو. وفي تصوُّرنا أن العنصر الحاسم في هذا المجال هو تماسُك هوية الفلسطينيين وتجذُّرهم في تراثهم الحضاري والديني، ورفضهم الانصياع للنموذج الاستهلاكي المادي الاختزالي. كان هذا هو المدد الذي لا ينفد، والذي جعل الفلسطينيين يدركون إمكاناتهم ويدركون مدى تخثر العدو، ومدى سقوطه في النموذج الاستهلاكي المادي. كما أن العمليات الفدائية التي لم تتوقف، والتي كانت تتفاوت في حدتها - وفي مدى نجاحها وفشلها - نجحت في الإبقاء على روح الجهاد للشعب الفلسطيني، وعلى تماسكه وتمسُّكه

بعقيدته، وهذا التماسك هو وحده الذي هيأ الأجيال الفلسطينية الجديدة لإدراك ما حدث داخل المجتمع الصهيوني فازدادت امتلاءً وإبداعاً.

عند هذه النقطة أدركت أن الفلسطينيين عرفوا أنه من السهل تعكير صفو حياة المستوطنين الدنيوية. وكما قلت في المقال إن كل ما ينغص على المستوطنين حياتهم هو في نهاية الأمر إحباط للمخطط الصهيوني لتفريغ الأرض العربية من سكانها أو تحويلهم إلى عمالة رخيصة وسوق للسلع الإسرائيلية. واستنتجت من ذلك أن الفلسطينيين قد توصلوا إلى أنه لمقاومة المستوطنين قد لا تكون هناك حاجة لإطلاق الرصاص عليهم (خاصةً وأن الفلسطينيين أدركوا أن عدوهم عدو باطش، وأن احتلاله لأرضهم هو أسوأ احتلال عرفه القرن العشرون، وأنه تسانده الحضارة الغربية بكل ثقلها السياسي والاقتصادي والإعلامي ومقدراتها التكنولوجية والعسكرية) وأنه يمكن اللجوء لأسلحة أخرى قد تكون أخف وطأة ولكنها على درجة عالية من الفعالية.

انطلاقاً من هذا بدأت ألاحظ حوادث إلقاء الحجارة التي كانت تؤدي إلى غضب المستوطنين الصهاينة وإلى مطالبتهم الجيش الإسرائيلي بالتدخل لوضع حد لهذه الظاهرة، مما يعني أن إلقاء الحجارة لم يعد مجرد حوادث متفرقة وإنما ظاهرة متكررة، عميقة الأثر على المستوطنين، ولذا طالبوا بتدخل الجيش، بل وطالبوا بأن تكون عقوبة إلقاء الحجارة هي السجن المؤبد! عند هذه اللحظة بدأت أدرك أهمية الحجارة، وبدأت في رصدها. فأشرت إلى أن الجنرال البرجماتي بن أليعازر صرح لجريدة معاريف (١٤ نوفمبر ١٩٨٣) أنه قرر وضع حد لظاهرة إلقاء الحجارة، بل إن رئيس وزراء الكيان الصهيوني (كما ورد في الجيروساليم بوست ٢٤ من يناير سنة ١٩٨٤) اجتمع مع عضوي الكنيست من كتلة هتحيا وأخبرهما بأن إلقاء الحجارة من أسباب قلقه العميق. ووعد بأن يدرس القضية شخصياً، بل واقترح أحد المستوطنين أن تكون عقوبة إلقاء الحجارة هي السجن المؤبد! ثم بعد يومين اثنين، اصطحب الجنرال الإسرائيلي البرجماتي بن أليعازر أحد مؤسسي روابط القرى لافتتاح مبنى بلدية جديد في إحدى مدن الضفة. ولكن الجماهير الفلسطينية العنيدة لم تُبد أي برجماتية أو اعتدال أو تَقبُّل للقانون الطبيعي المادي، ولم تُقابل أبطال البنوك والاستثمارات بالأزهار وإنما بالحجارة (الجيروساليم بوست ١٦ من نوفمبر سنة ١٩٨٣)، بل وقرأت حادثة طريفة عن جنرال إسرائيلي كان في قافلة عسكرية حين ألقمته طفلة فلسطينية حجراً فجرى الجيش الإسرائيلي وراءها، ولكنها فرَّت إلى

مدرستها ولم يجد الجنرال ما يفعله سوى أن يهدِّد ناظر المدرسة بأنه سيوقِّع العقاب عليه هو إن لم يسيطر على تلاميذ مدرسته (تماماً مثلما تطلب الحكومة الإسرائيلية من ياسر عرفات أن يوقف انتفاضة الأقصى) بعد كل هذه التفاصيل والحوادث توصلت إلى أن إلقاء الحجارة أصبح سلاحاً أساسياً في الضفة الغربية، وتنبأت بأن هذا السلاح، برغم ضعفه وبدائيته، ستزداد أهميته (ومن هنا كان عنوان المقال). ولاشك في أنني تذكرت تجربة إلقاء الحجارة على الجنود الإنجليز في دمنهور في طفولتي، أي أنني استعدت ذاكرتي التاريخية في المقاومة!

وقد أنجزت ما توصلَّت إليه من نتائج لا من خلال تقبل الأطروحات السائدة أو من خلال عملية رصد خارجية لأحداث لا معنى لها تتم على مساحة مادية مسطحة، وإنما من خلال مراقبتي لبشر لهم رؤية معرفية (نماذج إدراكية) محدَّدة تحدِّد استجابتهم وتوقعاتهم وبالتالي سلوكهم، فالصهيوني الذي يحاول أن يرفع مستوى معيشة العرب حتى ينسوا الوطن والهوية، هو نفسه الذي يودُّ أن يتمتع بحمام السباحة في المستوطنة والذي يصر على مستويات عالية من الراحة والمتعة. والعربي الذي يرفض الانصياع للرؤية البرجماتية التي تودُّ تطبيعه وتدجينه هو نفسه القادر على أن يدرك التآكل الداخلي للمستوطنين وتحولهم إلى شخصيات شرهة مستهلكة غير منتجة، من هنا الحجر الذي قد لا يَقتُل ولكنه يُعكر صفو المستوطنين ويُسقط معنى حياتهم، ومن هنا كانت الانتفاضة.

النموذج الانتفاضي

وبعد اندلاع الانتفاضة تفرغت لدراسة النموذج المركب الكامن وراءها، وتوصلت إلى أنه يمكن أن نطلق عليه اصطلاح «نموذج التكامل غير العضوي» وهو نموذج يسمح بوجود ثغرات بين الأسباب والنتائج، وبين الكل والجزء، وبين الجزء والآخر. فأجزاؤه ليست متلاحمة مع بعضها البعض. وهو نموذج يعرف الثنائيات الفضفاضة «والانقطاع ويدور في إيطار السببية الفضفاضة»، ولذا لا يسقط في الواحدية أو التلاحم العضوي. ورغم استقلال الأجزاء عن الكل وعن بعضها البعض إلا أنها ليست مفتتة ذرياً فهي في علاقة تكاملية بحيث يمكنها أن تنسق فيما بينها وأن تتفاعل. ولذا فهو نموذج يعرف الاتساق والاستمرار والتكامل، ومع هذا يبقى لكل جزء من أجزائه استقلاله وكينونته وشخصيته وهويته. فالأجزاء مترابطة دون أن تكون متلاحمة عضوياً، والكل ينتظم الأجزاء دون أن يبتلعها، ودون أن تذوب هي فيه،

ودون أن تُردَّ في كليتها إليه، والسبب له علاقة بالنتيجة ولكنها ليست علاقة مباشرة صلبة.

ونحن نضع نموذج التكامل غير العضوي مقابل نموذج التلاحم العضوي ونموذج التفتت الآلي والذري. وتتسم عناصر الثاني بأنها جميعاً متماسكة متلاحمة بحيث لا يستطيع عنصر أن يستقل عن الكل ولا يتمتع بمساحة يتحرك فيها بشيء من الاستقلال (وهذا هو النموذج السائد في الأوساط الثورية في العالم العربي، بل وفي العالم بأسره وهو النموذج المهيمن على الدول المركزية القومية). أما نموذج التفتت الآلي أو الذري فتتسم عناصره بأنها مستقلة تماماً بعضها عن البعض، فيعمل كل عنصر بمفرده (وهذا بطبيعة الحال لا يصلح أن يكون نموذجا ثورياً، ولا حتى نموذج لإدارة دفة الحكم. ومع هذا يسيطر على فكر الكثيرين وطريقة إدراكهم مع تفشِّي البرجماتية والوضعية وما بعد الحداثة).

والتراث الإسلامي العربي تراث قد تَرد فيه النماذج العضوية والآلية (وهي لابد أن ترد داخل أي تشكيل حضاري)، إلا إنها لا تتمتع بأية مركزية فيه إذا يشغل المركز نموذج التكامل غير العضوي (لا التلاحم العضوي). فلننظر (على سبيل المثال) إلى الحديث الشريف: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى» (متفق عليه). فرغم أن الصورة المجازية الأساسية هنا هي الجسد، فإن بنيتها غير عضوية نظراً لاستخدام أداة التشبيه التي تحتفظ بمسافة (أو ثغرة) بين طرفي التشبيه وتقلِّل من عضوية المجاز وتمنع تأيقنه. فالمؤمنون في تعاطفهم ليسوا «جسداً» وإنما هم «مثل الجسد» وحسب. وأداة التشبيه تخفف حدة الترابط وتُدخل قدراً من الترابط الفضفاض غير الصلب. ولعل الحديث الشريف الآخر عن نفس الموضوع تظهر فيه فكرة الترابط غير العضوي الفضفاض بشكل واضح: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً» (متفق عليه) ثم شبَّك الرسول صلى الله عليه وسلم أصابعه. فالصورة المجازية هنا في مضمونها غير عضوية وتُعبِّر عن تكامل وترابط ولكنه ترابط البناء غير العضوي الذي تتخلله الثغرات (تماماً مثل أصابع اليد المتشابكة).

ويمكن أن نضرب عشرات الأمثلة الأخرى من القرآن والسنة (والتراث الديني وغير الديني) على فكرة الترابط غير العضوي الفضفاض. فمثلاً مفهوم النفس المطمئنة هو مفهوم فضفاض تماماً، فهي ليست النفس الذرية الآلية ذات البُعد الواحد المغتربة التي تحتفظ بحدودها وانغلاقها، ولا هي النفس الرومانسية ذات البُعد الواحد

التي تلتحم عضوياً بالآخر، وإنما هي نفس مركبة الأبعاد تكتسب المقدرة على الإبداع والبقاء (الطمأنينة) من خلال التوكل على الله دون الاتحاد به، ومن خلال التعاون مع الآخرين دون الالتحام الكامل بهم أو الانفصال الكامل عنهم؛ فهي تظل في حالة اتصال وانفصال، تَواصُل واستقلال. وأعتقد أن النموذج الأكبر (نموذج النماذج إن صح التعبير) هو المفهوم الإسلامي لله وعلاقة الإنسان به؛ فالله ليس كمثله شيء ولكنه قريب يجيب دعوة الداعي (دون أن يحل فيه)، وهو مفارق تماماً للكون (للطبيعة والتاريخ) متسام عليهما ولكنه لا يتركهما دون عدل أو رحمة، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد (دون أن يجري في عروقنا). فثمة مسافة تفصل بين الإله والإنسان والطبيعة، تماماً مثل تلك التي تفصل بين الإنسان والطبيعة. وهذه المسافة حيز إنساني يتحرك الإنسان فيه بقدرٍ كبير من الحرية، فهي ضمان استقلال الإنسان عن الإرادة الإلهية بحيث يصبح الإنسان حراً ومسئولاً من الناحية الأخلاقية، ويصبح له من ثَمَّ هُوية مركَّبة محدَّدة، ويصبح التاريخ الإنساني مجال حريته واختباره (ومن هنا مركزية مفهوم «خاتم المرسلين» باعتباره إعلاناً من الله عز وجل بأن التاريخ، بعد اكتمال الوحي، هو رقعة الحرية). ولكن المسافة ليست هوة تعني أن الإله قد هجر الإنسان وتركه في عالم الفوضى والصدفة، فالله قد أرسل له وحياً في نص مقدَّس مكتوب، وهو قد كرَّم الإنسان واستخلفه، ولذا فإن الإنسان يحمل رسالة الإله في الأرض ويحمل الشرارة الإلهية داخله.

نموذج التكامل غير العضوي

ولإلقاء مزيد من الضوء على نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي سنعقد مقارنة بينه وبين نموذج التلاحم العضوي من منظور إمكانية التشغيل والتطبيق.

١- يمكن القول بأن نموذج التلاحم العضوي ثمرة حقيقية لمنظومة الحداثة الغربية المبنية على القطيعة المعرفية والفعلية مع الماضي، والبدء من الواقع المادي المباشر ومحاولة السيطرة على عناصره. والتغيير يعني رفض الماضي والبدء من نقطة الصفر الافتراضية. أما نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي فهو نموذج يحاول أن ينسلخ عن الحداثة الغربية ليستلهم التراث ويولِّد منه حداثة جديدة ونظماً في الإدارة وتحريك الكتلة البشرية بأسرها.

وهذا أمر متوقع تماماً فالنموذج الانتفاضي نموذج استرجاعي: أن تصبح إسرائيل فلسطين مرةً أخرى وأن تُزال آثار العدوان الاستعماري الغربي الصهيوني الذي نجح في مواجهتنا بآلاته الحديثة وقصم ظهرنا. فلابد إذن من استدراجه إلى أرضنا

حيث يمكننا أن نحاوره حسب قواعدنا ونستلهم تراثنا. ولذا فالانتفاضة كانت شكلاً من أشكال «العودة عن الحداثة» demodernization، وبعث أشكال تقليدية من التكامل الاجتماعي والإنتاج (الأسرة كوحدة أساسية - الزراعة التقليدية - المخبز الريفي - العودة لشجرة الزيتون كمصدر للحياة وللرموز) ليزداد التكامل غير العضوي في المجتمع. ويُلاحَظ أن القرى التي لم تحقق مستوى عالياً من التحديث هي أكثر القرى صلابة في النضال إذ أن بنيتها التحتية التقليدية تضمن لها مقدرة أعلى على الاستمرار بسبب عدم تبعيتها.

وكلمة «انتفاضة» تبلور النموذج الانتفاضي بشكل يبعث على الدهشة، فهو دال يكاد ينطبق انطباقاً كاملاً على مدلوله ويصبغه بكل خصوصيته ونتوءاته ومنحنياته، وهو مصطلح يعود للمعجمين اللفظي والحضاري العربي الإسلامي، والكلمة مشتقة من فعل «نفض» مثل «نفض الثوب» يعني «حرَّكه ليزول عنه الغبار أو نحوه». والكلمة على المستوى الدلالي المباشر تشير إلى حركة خلاَّقة تولِّد الجديد من القديم (النظافة)، وهي توحي في الوقت نفسه بعدم تجذُّر هذا الذي سيزول - الغبار الذي علا الثوب - أو الاستعمار الصهيوني الذي حط على أرض فلسطين. ويُقال أيضاً «نفض المكان» أي «نظر جميع ما فيه حتى يعرفه» (وهذه حيلة معروفة لدى شباب الانتفاضة)، ويقولون أيضاً «نفض الطريق» أي «طهره من اللصوص»، و«النفضة» هي «جماعة يُبعثون في الأرض متجسسين لينظروا هل فيها عدو أو خوف». وتحمل الكلمة أيضاً معاني الخصوبة فيُقال «نفض الكرم» أي «تفتحت عناقيده». ويُقال «نفضت المرأة» أي «كثُر أولادها». والمرأة النفوض هي «المرأة كثيرة الأولاد» (مثل المرأة الفلسطينية)، وهناك تعبيرات مثل «نفض عنه الكسل» و«نفض عنه الهم» وكذلك «انتفض واقفاً». والكلمة، بدلالتها وإيحاءاتها تفترض وجود قوة ما كامنة، كانت ساكنة ثم تحركت، وأن مصادر الحركة ليست من خارج النسق، وإنما من داخله. وهذا البعد يجعل كلمة «انتفاضة» (لا ثورة) مصطلحاً أكثر دقة في وصف ما يحدث، فالثورة تفيد الانقطاع (الثورة الفرنسية والثورة البلشفية) أما الانتفاضة فتفيد أن الكامن قد أصبح ظاهراً، وأنه وصل ما انقطع ولم يقطع ما اتصل.

ونحن نذهب إلى أن الحجر في حالة الانتفاضة ليس مجرد سلاح استخدمه المنتفضون بكفاءة عالية وإنما هو بلورة كاملة لنموذج التكامل الفضفاض غير العضوي. فاستخدام الحجر بكفاءة توصَّل لها الإنسان منذ أن بدأ التاريخ البشري.

والحجر موجود بكثرة داخل معجمنا الحضاري، فهو أحد المفردات الأساسية في التراث العربي الإسلامي، فالحصان يُشبَّه في معلقة امرئ القيس بأنه «جلمود صخر حطه السيل من عل». ونحن نعرف كذلك آية الطير الأبابيل التي رمت الغزاة «بحجارة من سجيل»، وعقوبة الزنى هي الرجم. ويستعيذ المسلمون بالله من الشيطان الرجيم، ويقضون حياتهم يحلمون بإقامة شعائر الحج، ومن أهمها رجم إبليس وتحية الحجر الأسود (وربما تقبيله). وتقف الكعبة نفسها حجراً ضخماً، مكعب الشكل يشير إلى - ما لا نهاية - الإمكانيات والوعود والجنة، ويزخر شعر المقاومة الفلسطينية قبل الانتفاضة وبعدها بإشارات لا تُعَد ولا تحصى للأرض والجبال والحجارة.

وثمة سمات مشتركة أخرى بين نموذج الانتفاضة، نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي، والنماذج الإدراكية السائدة في المجتمعات التقليدية. فعلى سبيل المثال لجأت الانتفاضة، التي تحاول أن تحرك الكتلة البشرية بأسرها، إلى البحث عن رقعة الإجماع الشعبي بين الفلسطينيين (الثوابت الإنسانية) مثل التمسك بالأرض والدفاع عن حق تقرير المصير، ولم تشغل بالها بالأطروحات الثورية النقية الدقيقة. وهذا التوجه للثوابت قد لا يكون رشيداً من منظور علمي مادي ولكنه رشيد تماماً من الناحية الإنسانية والتعبوية. والانتفاضة في هذا لا تختلف كثيراً عن المجتمعات التقليدية التي تتسم بقدرٍ عالٍ من التماسك بسبب الإيمان بالثوابت ومن محاولة إدارة الأمور من خلال الإجماع لا الصراع (والإدارة من خلال الإجماع لا من خلال تصعيد المنافسة أسلوب في الإدارة تبنوه في اليابان بنجاح كبير، وبدأوا يكتشفون أهميته وجدواه في الغرب).

ويمكن أن نرى النزعة الانتفاضية نحو الاستفادة من خبرات المجتمع التقليدي من موقفها مما يُسمَّى «الموضة». والموضة - كما نعلم نحن عرب الخارج - اختراع غربي شيطاني، الهدف منه أن نغيِّر ملابسنا وأذواقنا (وهويتنا) مرتين أو أكثر كل عام، وأن نبدد طاقتنا الجسدية والروحية والمالية دائماً، ولكن في زمان الانتفاضة، وفي مكانها، تتغيَّر الأمور وتصبح الموضة ليس السعي للحصول على آخر ما اقترحه القرد الأعظم في باريس، وإنما أن تلبس ثياباً من صنع المصانع الفلسطينية، وبالتالي تضرب العدو وتساند الصناعة المحلية، فيزداد المنتفضون عزة واعتداداً بالنفس. كما أن اتباع الموضة الانتفاضية يعني أن الجميع سيرتدي الزي نفسه تقريباً فيصعب على العدو أن يميز بين الفلسطينيين، ومن ثم تصبح عملية المطاردة شبه

مستحيلة (وهذا يشبه من بعض الوجوه الثورة الجزائرية حين أصبح كل الذكور يسمون محمداً وكل الإناث فاطمة، بحيث يغرق العدو في البحر الإنساني). بل إن كل متجر ملابس أصبح مكاناً لتغيير الزي، ولذا إذا دلف أحد المنتفضين إلى مثل هذا المتجر فإن صاحبه يتصرف بتلقائية متعمدة، ويساعد المطارد على تغيير ملابسه، ويخرج لينضم للبحر الإنساني، والعدو الأبله يقف ممسكاً برشاشه الرهيب لا يعرف ماذا يفعل.

٢- نموذج التلاحم العضوي (وهو نموذج أساسي في الحضارة الغربية) يدور في إطار القانون العام المجرد العالمي. وقد توصلت النظرية الثورية الماركسية في عالمنا العربي إلى أنه لابد من ظهور وعي بروليتاري متبلور، لكن حيث إن الوعي البروليتاري ناجم عن ظروف موضوعية (تركُّز العمال في المدن - تفاقم الصراع مع البورجوازية... إلخ) فلابد من الانتظار لحين ظهور هذه الظروف الموضوعية. وهكذا دخلنا في دائرة مفرغة. وتضخَّم الحديث عن الثورة وطرق إشعالها، وظل الواقع من حولنا مجدباً عميقاً يشهد بتعاستنا الفكرية وبؤسنا العملي والنظري!

وحينما وظف ثوار فيتنام (الفلاحون) الغابات والجبل في حربهم ضد الغزو الأمريكي الشرس، قال بعض الظرفاء إن على الثوار العرب أن يزرعوا بعض الغابات والجبال حتى يمكنهم أن يبدأوا الكفاح الثوري، أي أننا فقدنا أنفسنا تماماً في القوانين والنماذج المجردة. ونموذج التكامل غير العضوي لا يفقد نفسه في القانون العام فهو يشبه المجتمعات التقليدية ذات الهوية الواضحة التي لا تفقد ذاتها في حضارة عالمية وهمية، ولذا فهو ينظر من حوله ويدرك أبعاد وجوده ويستلهمه. ولذا اهتدى المنتفضون إلى الحجر: سلاح متوفر في كل مكان، لا يُستورَد من الخارج ولا يُصنَع، ولا يمكن نَزْعه أو مصادرته، سلاح طبيعي يستطيع كل إنسان استخدامه فهو تعبير عن الإجماع الشعبي.

٣- نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي مبني على التدوير وإعادة استخدام المواد (بالإنجليزية ريسايكلينج grecyclin)، وهو في هذا يشبه المجتمعات التقليدية، على عكس الحضارة الحديثة المبنية على فكرة التخلص من الفوارغ disposable (وهذا يعود إلى ولاء الحضارة الحديثة لفكرة السرعة وتنظيم الحركة واستهلاك الطاقة). ويتميَّز الحجر بإمكانية استخدامه عدة مرات وربما إلى ما لا نهاية.

وهناك أمثلة عديدة على عملية التدوير، فعلى سبيل المثال، حينما كان بعض الشباب العادي يدخل السجن يتم تحويلهم إلى كوادر انتفاضية واعية وهو ما حوَّل السجون إلى أكاديميات لتخريج الثوار. ويقوم المنتفضون بتنظيم إضرابات داخل السجن تزيد من التراحم. وحينما يخرج المسجون فإنه يعود بطلاً في الحي، نموذجاً انتفاضياً جديداً، ينظر له الأطفال والشباب والكهول. وهكذا يتحوَّل غيابه السابق في السجن إلى حضور ثري ينير العقول والقلوب (يُقال إن معظم العناصر القيادية من خريجي هذه الأكاديميات). والمساجين لا يختلفون هنا عن الشهداء، إذ حينما يسقط أحد المنتفضين شهيداً فهو يتحول إلى رصيد مضاف، ويؤخذ الجثمان لتقام الصلاة عليه، ويتحوَّل استشهاده بذلك إلى وسيلة من وسائل زيادة التماسك. فالشهيد هنا ليس طاقة مبدَّدة وإنما طاقة جديدة تظل تسري في جسد الجماعة. كما أن الكفاح بالحجر يعني أن بوسع المنتفض أن يستخدم الحجر ويفر في الطرق الضيقة فيضمن لنفسه الاستمرار والبقاء في دورة الكفاح اليومي.

٤- نموذج التلاحم العضوي (شأنه شأن نموذج الحداثة المادية الغربية) مبني على النمو المستمر والمتصاعد وتعظيم مراكمة الطاقة واستهلاكها وتبديدها، بل أحياناً تبديد المادة نفسها حتى يصل النموذج إلى الذروة، وهي نقطة الاشتعال (نهاية التاريخ). فهذا النموذج يذهب إلى أن تراكم الظروف الموضوعية وتصاعد التناقضات واحتدامها، سيولِّد حتماً وعياً ثورياً، وهذا سيؤدي بدوره إلى اندلاع الثورة. وعملية التراكم والنمو التي تتم، هي عملية عالمية تحدث في كل المجتمعات حسب النمط نفسه. فنمط التراكم والتناقض واحد، ومن هنا الاهتمام المفرط بالظروف الموضوعية العامة لا بالظروف الفريدة المحلية. والنماذج التراكمية ترى أن التصعيد الثوري لابد أن يأخذ شكل تصعيد رأسي لا أفقي، بمعنى حتمية أن يكون هناك تزايد دائم في احتدام التناقضات، وفي تصاعد درجة الحرارة حتى تصل إلى درجة الاحتراق. ولذا أصبح الفكر الثوري مشغولاً بـ «تهيئة الظروف الموضوعية لنشوب الثورة» التي لم ينجح أحد في تهيئتها حتى الوقت الحاضر.

أما نموذج التكامل الفضفاضي غير العضوي فيحتاج إلى قَدْر من الطاقة ولكنه لا يتجه نحو تعظيم مراكمتها واستهلاكها، وإنما يركز على استخدامها مع الحفاظ عليها وعلى مصادرها (كما هو الحال في المجتمعات التقليدية). وهو نموذج يفضل التوازن على الصراع. ولذا فهو يجمع بين الطاقة الإنسانية (التقاط الحجر وإلقاؤه) والطاقة الطبيعية (الحجر نفسه).

ولأن النموذج الانتفاضي لا يتجه نحو النمو المستمر فهو لا يحاول أن يصل إلى الذروة، ولذا فهو يتوهج أحياناً ويخبو أحياناً أخرى. ولكنه لا ينطفئ أبداً ولا يشتعل أبداً. ويتضح فيما نسميه التصعيد الأفقي، أي ابتداع أشكال جديدة من النضال هي استمرار للأشكال القائمة وربما تحسين لها ولكنها ليست تصعيداً كمياً لها. والتصعيد الأفقي يأخذ شكل زيادة الخبرة عند الجماعة البشرية الفلسطينية المنتفضة التي تعادل تزايد بطش العدو ومقدرته على محاربة الانتفاضة دون أن يشكل ذلك تزايداً في الحرارة ودون الإخلال بالإستراتيجية العامة للانتفاضة - أن تستمر في رفض العدو بشكل نشط وفي إرسال الرسائل له: إننا كنا وما زلنا وسنكون.

وقد درَّب أهل الضفة والقطاع أنفسهم تماماً حتى أصبح بوسعهم أن ينجزوا في ساعتين أو ثلاث ما لا يستطيع غيرهم إنجازه إلا في يومين أو ثلاثة، وهذا يتطلب تدريب كل أفراد الجماعة على الحركة المنسقة وعلى توزيع الأدوار والوظائف توزيعاً دقيقاً. وقد أدى هذا إلى زيادة مقدرة الفلسطينيين على القيام بهذا العدد الهائل من الإضرابات والاحتجاجات دون أن يحترقوا. وقيادة الانتفاضة بقبولها فكرة السماح بفتح المحلات وغيرها من الخدمات لعدة ساعات تبيِّن أنها مدركة تماماً لضرورة تحريك كل أجزاء الجماعة الإنسانية وبشكل مستمر، ومن ثم لابد أن تلبي حاجاتهم الإنسانية كبشر، لابد أن يأكلوا ويشربوا ويفرحوا ويحزنوا. ولكنهم كبشر أيضاً يحققون إنسانيتهم من خلال انتفاضتهم فلا يسقطون في رتابة الزمان اليومية، ولا في آليته المبتذلة، إذ أنهم بعد عودتهم من عند البقال يضعون ما اشتروا من بضائع في زاوية الدار ثم يعانقون النجوم ويرشقون عدوهم بالحجارة. لقد ابتدع الفلسطينيون زماناً فلسطينياً للمكان الفلسطيني - هذا إذن هو الإنسان في زمن الانتفاضة، هذا هو الإنسان الذي أفلت من قبضة الزمن الرديء، وقد أنجز ذلك لا بتحطيم الزمان ونفسه (كبروميثيوس أو العنقاء - كما يقول شعراء الحداثة)، وإنما بالعمل من خلاله وتقبُّله كمعطى، وبزيادة الخبرة اليومية، ومن خلال التكاتف والتعاطف والتراحم. وماذا يستطيع العدو مهما بلغت كفاءته أن يفعل في مجابهة هذا؟

ومن الأمثلة الأخرى على التصعيد الأفقي أن المنتفضين لاحظوا أن جنود العدو كانوا يتعرفون على راشقي الحجارة عن طريق التراب العالق بأيديهم. فقام المنتفضون بتجنيد الأطفال الصغار ليحملوا فوطة مبللة يغسل راشق الحجارة بها يده بعد فراغه من فعله البطولي.

واستخدام الوزنة الحديدية بدلاً من الحجر هو مثل ثالث على التصعيد الأفقي. والوزنة بالنسبة للحجر كالمدفعية الثقيلة بالنسبة للبندقية، فاستخدامها شكل من أشكال التصعيد ولا شك، ولكن مع هذا تظل الوزنة تنويعاً على الحجر. ويبدو أن إخفاء الوزنة أمر أسهل بكثير من إخفاء كمية من الحجارة، كما أنها لا تترك أثراً في يد صاحبها بعد أن يلقيها. إن زيادة الإبداع هنا لا يخل بالبنية العامة ولا يُشكِّل زيادة في الحرارة، كما أنه يفترض إمكانية تجنيد كل عناصر الجماعة. ولنتخيل شعور الطفل الذي يحمل الفوطة المبللة ومدى إحساسه بالكرامة حينما عاد إلى منزله ليحكي لأمه ولأبيه ما فعل فزادت درجة التماسك والتراحم في الجماعة الفلسطينية.

ثمة مؤشرات أخرى على زيادة كفاءة الجماعة الفلسطينية في الانتفاضة، فعلى سبيل المثال عندما بدأت الانتفاضة كان بعض راشقي الحجارة يلجأون إلى مدارس البنات للهرب من المطاردين الإسرائيليين، فكانت البنات يصرخن بسبب فجائية الموقف، ولكن الجميع تعلَّموا كيف يعزفون لحن الانتفاضة المستمر. ولذا فحينما كان أحد المنتفضين يدخل مدرسة بنات فإن الجميع كن يتحركن بتلقاية متعمدة ويختفي المنتفض. وقد يظهر المنتفض فجأة أمام مكتب إحدى الموظفات وبالتلقائية المتعمدة نفسها تعطيه شهادة حسن سلوك لأخته التي حضر من أجلها، وليغوص العدو في هذا البحر الإنساني، إذ لا توجد آلة واحدة قادرة على مساعدته في اجتيازه.

٥- يتطلب نموذج التلاحم العضوي حداً أقصى من التنظيم والترشيد الكامل في إطار القانون العام والتطبيق الصارم له. فيتم التنسيق الكامل بين الأجزاء المختلفة. ولذا لابد أن تكون كل العناصر متجانسة، ولابد أن تذعن للقانون العام والسلطة المركزية وتتسم بالخضوع للأطروحات الثورية العلمية الدقيقة.

أما في حالة نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي، فإن الترشيد الكامل لا يكون ضرورياً، بل قد يكون على العكس ضاراً، إذ أن الترشيد يعني تطبيق قانون واحد على الجميع، أو مجموعة من القواعد المختلفة ينتظمها قانون واحد، وهذا يتعارض مع تنوُّع الأجزاء وتفاوت السرعات. ونموذج التكامل غير العضوي قد لا يعمل بنفس المستوى من الكفاءة ولا على نفس القدر من السرعة التي يعمل بها نموذج التكامل العضوي، ولكنه قادر على أن يعمل بسرعات متفاوتة في الوقت نفسه بسبب عدم وجود تنسيق صارم بين الأجزاء المختلفة (إذ يحتفظ كلٌّ بشخصيته إلى حدٍّ ما). وهو بسبب مساميته وليونته يتمتع بإمكانية الحركة إلى الأمام أو إلى الخلف أو إلى اليمين أو إلى اليسار. بل يمكن أن تتحرك بعض أجزائه الأخرى إلى الخلف، حسب

الظروف. ويمكن أن تتحرك بعض أجزائه بينما تتوقف الأجزاء الأخرى، ولذا فمقدرته على تعبئة الجماهير، رغم عدم تجانسها، عالية.
وهذا ما فعلته الانتفاضة من خلال تجنيدها الكتلة البشرية (من كل الأعمار والطبقات والانتماءات الإثنية والدينية) في الأراضي المحتلة وتحريكها جميعاً في وقت واحد، في فترات مختلفة، وحسب مقدرة كل قطاع داخل هذه الكتلة على الحركة. ولم تكن الحركة دائمة متجانسة، وإنما كانت متقطعة غير متجانسة.
وقد تركت الانتفاضة بسبب عدم التزامها بقانون مجرد واحد مجالاً واسعاً للإبداع الشخصي وحوَّلت الارتجال إلى شكل مهم من أشكال النضال الإبداعي الذي يمكن استيعابه داخل التخطيط المركزي الفضفاض. والنظال بالحجر لا يتطلب درجة عالية من الترشيد ومن ثَمَّ لا توجد ضرورة لدورات توعية أو حلقات تدريب ولا درجات عالية من التثوير والتسييس.
٦ـ نموذج التلاحم العضوي بسبب تماسكه العضوي وصلابته وافتقاده إلى المسامية والفضفاضية قادر على الحركة في ظروف مثالية وحسب، وفي اتجاه واحد وحسب ـ دائماً إلى الأمام. ولكنه بسبب هذا نجده غير قادر على التوقف، وفي الوقت نفسه مهدَّد بالتوقف الكامل إن لم تتوافر له الظروف المثالية، أي ظروف التحكم الكامل والتجانس الكامل والترشيد الكامل.
قد لا يتسم نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي بمقدرته على الحركة السريعة والدائبة والمستمرة ولكنه يعوِّض هذا بمقدرته على التحكم في الإيقاع العام وفي توظيفه بما يتفق مع المنحنى الخاص لواقعه. وقد أدرك المنتفضون طبيعة واقعهم، وهو أنهم يعيشون تحت وطأة نظام عسكري شرس ذي ادعاءات ديمقراطية تتمتع بتأييد الحكومات والصحافة الغربية. ولذا كان المنتفضون يقومون بمضايقة العدو وإلحاق الألم والأذى به. ولكن الحجر ليس قاتلاً، وقد فوَّت هذا على عدوهم فرصة استخدام آلته العسكرية إلا بحذرٍ شديد (وبخاصة في وجود وسائل الإعلام). ولذا يمكن القول بأن النموذج الانتفاضي يقف بين النموذج الفيتنامي (القتال المسلح) والنموذج الغاندي (العصيان المدني السلمي)، ومع هذا بوسع النموذج الانتفاضي أن يتحرك في نطاقهما إن لزم الأمر.
كما يتسم نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي بمقدرته الفائقة على التحرك والاستمرار تحت معظم الظروف، وعلى الاستمرار بعد الانقطاع، وهذا ما حققته الانتفاضة، فهي أطول حركة عصيان مدني نشيط في التاريخ. لقد استمرت

الانتفاضة وأنهكت العدو تماماً، حتى أن التفكير الإستراتيجي الإسرائيلي توصَّل إلى اقتناع مفاده أنه لن يمكن القضاء على الانتفاضة إلا عن طريق الالتفاف حولها، ومن هنا مدريد ثم أوسلو.

وقد صرَّح اللواء حسن البدري مؤرخ الجيش المصري وأحد أهم مفكريه الإستراتيجيين، أن الجيش النظامي الذي يستمر في قمع العصيان المدني لمدة أكثر من عام يفقد مقدرته على القتال وينعدم فيه «الضبط والربط» وأن هذا ما حدث في فلسطين المحتلة. كما أضاف قائلاً إن حركة العصيان المدني التي تستمر لمدة أكثر من ست سنوات يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية، لأنها تكون قد شيَّدت كل المؤسسات البديلة لإدارة المجتمع، أي أن الانتفاضة بهذا المعنى كانت انتصاراً لفكرة المجتمع الأهلي مقابل الدولة المركزية. واندلاع انتفاضة الأقصى دليل آخر على مقدرة النموذج الانتفاضي على الاستمرار بعد التوقف وعلى الأرجح بعد الراحة.

٧ - يتسم نموذج التكامل العضوي بالثنائية الصلبة، فالمركز قوي أما الأطراف فضعيفة، ولذا فالتنظيم يتسم بالهرمية الصلبة؛ نخبة طليعية مسلحة بالنظرية الثورية تتمتع بوعي ثوري عالٍ، وجماهير تابعة ينظمها الحزب الثوري (طليعة الطبقة العاملة!) ويقودها إلى أرض الميعاد. ولذا لا يمكن تخيُّل الثورة بدون النظرية الثورية أو الحزب الثوري: ثمة حاجة إلى مركز قوي وفعال، لا يستطيع النموذج التحرك بدونه. ولكن، إن أصاب المركز خلل، تبعثرت الأطراف تماماً وانتقل من الثنائية الصلبة إلى السيولة الشاملة وتحوَّل الهرم المدبب إلى شيء مسطح لا مركز له ولا قوام. أما في حالة نموذج التكامل غير العضوي، فإن المركز لا يكون بالضرورة أقوى من الأطراف، ولذا يكون التنظيم شبه هرمي، قمته ليست مدببة، ولا حادة، والقيادة لا تمسك كل الأمور بيدها ولا تسبق الجماهير وإنما تسير في وسطها جنباً إلى جنب، كما هو الحال في المجتمعات التقليدية التي لا تعطي أهمية مطلقة للنخبة أو الدولة أو العقائد إذ تتم الإدارة من خلال عدد هائل من المؤسسات الأهلية والوسيطة (الأسرة - علاقات القرابة - الأوقاف... إلخ)، ومن خلال النصح والإرشاد وقدر من الإجماع. وإن حدث شيء للمركز فلن يؤثر كثيراً في الأطراف إذ لا يختلف المركز عن الأطراف كثيراً. والأطراف، شأنها شأن كل الأجزاء، لها شخصيتها المستقلة، أما وتيرة حركتها فينظمها المركز ولكنها مستقلة عنه ولها تموجاتها المختلفة ومنحنياتها الخاصة.

وهذا التماسك بين أفراد الجماعة يمكِّنها من الاستمرار في الأداء دون توجيه يومي من القيادة ودون رقابة حزبية صارمة (دون انضباط حزبي كما يُقال في الخطاب الثوري) وهذه هي طريقة التنظيم في الانتفاضة، فالنضال بالحجر لا يتطلب عملية تنظيم مركزية أو قيادة قوية، فرغم وجود القيادة المركزية فإن الأطراف ظلت قوية. وحينما يتم القبض على أحد القادة فإن الجماعة تبذل قصارى جهدها لإثبات أنه ليس بالقائد الفعلي وذلك عن طريق الاستمرار في النضال وتصعيده. ومن هنا يصبح القبض على القائد عنصراً يزيد التلاحم والتماسك والتراحم بدلاً من أن يكون عنصر تآكُل وتراجُع. بل إنه في كثير من الأحيان، ونتيجة تحسُّن الأداء، كان العدو يستنتج أنه لم يتم إلقاء القبض على القائد الحقيقي ويعود للبحث عنه.

ومن المفارقات أن تماسك الجماعة وفعالية كل أفرادها جعلها أكثر قدرة على اختيار العناصر القيادية الأكثر كفاءة، لأنه إذا كان الجميع يعرف الجميع وإذا كان الطفل والشاب والعجوز يتكاتفون، فمن خلال الممارسة اليومية تسهُل معرفة العناصر الأكثر حركية وانتفاضاً فتصعد لمرتبة القيادة. فالتماسك هنا لم يجعل القيادة مهمة، ولكنه ضمن في الوقت نفسه وصول العناصر البشرية الأكثر إبداعاً وانتفاضاً إلى مركز القيادة!

وقد اهتم المنتفضون، انطلاقاً من نزعتهم التراثية، أيما اهتمام بالأغاني الشعبية والتراث الشعبي في نضالهم واحتجاجهم، ولكن إبداعهم التراثي وصل إلى ذروته وعبَّر النموذج الانتفاضي، نموذج التكامل العضوي، عن نفسه خير تعبير فيما سميته «حيلة البطيخة». فمن المعروف أن قوات الاحتلال الصهيوني كانت تُحرِّم على الفلسطينيين أن يرفعوا العلم الفلسطيني وتُجرِّم هذا الفعل. ولذا بدلاً من المواجهة المباشرة كان الفلسطينيون، عند مرور القوات الصهيونية، يقومون بقطع بطيخة إلى نصفين ثم يرفعون أحد النصفين، وكل لبيب بالإشارة يفهم. فألوان البطيخة المقطوعة حمراء وقشرتها خضراء وبيضاء وبذورها سوداء، وهي ألوان العلم الفلسطيني. ولعل عملية قطع البطيخة نفسها تذكر الجندي الصهيوني بأشياء أخرى يخافها. إن قطع البطيخة المتعينة أكثر عمقاً في مدلوله من مجرد رفع العلم المجرد. وهو سلاح مبتكر تماماً يوجد عند الفكهاني في أي وقت، وليس بإمكان العدو مصادرته وإن فعل يصبح أضحوكة أمام العالم. وهو سلاح اقتصادي تماماً يمكن تدويره (بالإنجليزية: ريسايكلينج ecyclingr)! يستطيع المجاهد أن يأكله بعد أن يناضل به. ويستطيع الجميع استخدام سلاح البطيخة من سن السابعة إلى سن

السابعة والسبعين (!!). وهو أيضاً سلاح يستفز العدو دون أن يعطيه فرصة للبطش. وهو في نهاية الأمر تعبير عن الهوية: حلبة الصراع الحقيقية. والبطيخ سلاح شعبي مائة في المائة، ولا أعتقد أن من يأكل الهامبورجر كثيراً ويسمع الديسكو طويلاً قادر على أن يستخدم البطيخة كعلم فلسطين، والأغنية كنظرية ثورية، والحجر كسلاح.

هذا هو «نحو» الانتفاضة، وهذه هي «قواعدها»، وما أشكال الإبداع الانتفاضية الأخرى إلا تنويعات أو جُمَل تم توليدها على هذا النحو. فسلاح إشعال النار في الغابات يتسم (تماماً كالحجر) بأن لا يحتاج لسلاح مستورد، ولا لمستوى تنظيمي عال ويحقق درجة عالية من إمكانية البقاء. ويمكن تحسين هذا السلاح من داخل النسق التقليدي إذ يقوم المنتفضون بسرقة حمام من مزارع الإسرائيليين ثم يزودونه بفيلينة تشعل الحرائق ويطلقونه ليعود - كما تملي عليه غريزته - إلى منطقة سكناه، وفي الطريق يشعل الحرائق! ولعل حادثة الحافلة التي بثت الرعب في نفوس المستوطنين شكل آخر من النضال الانتفاضي الذي يعبر عن نموذج التكامل غير العضوي، إذ قام أحد المنتفضين وبيديه العاريتين بدفع سائق الحافلة فسقط الجميع من الوادي وتناثرت أشلاء العدو، فهي فعل تم بمبادرة شخصية وجهد إبداعي فردي، ولذا لم تتمكَّن الاستخبارات من ضربه، وهو مع هذا جزء ينسجم تماماً مع الكل (الانتفاضة) ويخدم أهدافه!

ومن أكبر علامات الإبداع الانتفاضي أنه مع تغيُّر الظروف تغيَّر أسلوب الانتفاضة ومنهجها. فانتفاضة الأقصى والاستقلال لجأت لأشكال جديدة من الجهاز ومن التصعيد بسبب توفر أرض محررة يمكن للمجاهدين أن يفروا إليها وأن يصيغوا أشكالاً جديدة من السلاح مثل قسام ٢. بل إنني أذهب إلى حد القول إن انتفاضة الأقصى والتحرير تجاوزت النموذج الانتفاضي وأصبحت حركة تحرير لا يمكن دراستها إلا داخل هذا النمط، أي أننا في حاجة إلى نموذج جديد لتفسيرها.

ويمكن أن نختتم هذا الفصل بأن نلخص ما قمنا به. استخدمنا نموذجاً مركباً بدأ بتحديد البُعد المعرفي (رؤية الكون) عند الطرفين المتصارعين (المستوطنين الصهاينة والمواطنين الفلسطينيين)، فطرف يصدر عن رؤية مادية اختزالية والآخر يصدر عن رؤية مركبة تستلهم الماضي دون أن تتجاهل الحاضر وتؤمن بالإله وبمقدرة الإنسان على التجاوز دون أن تتوه في السحاب. ثم بعد ذلك رصدنا جوانب

أخرى من هذا النموذج المركب وبيَّنا تبدياته في أحداث الانتفاضة وتفاصيلها اليومية المختلفة، وفي الأنماط العامة المتكررة فيها.

## الفصل الثالث: معاداة السامية

يرى المعادون للسامية أن عداءهم لليهود واليهودية هو رد فعل طبيعي لما يقوم به اليهود من أفعال، فالنفس البشرية اليهودية شرسة، مدمرة، أما الصهاينة فيرون أنها ظاهرة حتمية، فهي لصيقة بالنفس البشرية غير اليهودية. كما يلاحظ أن كلا الفريقين يختزل ظاهرة مركبة إلى شيء حتمي كامن في النفس البشرية. ومثل هذا التفسير الاختزالي ليس بتفسير، فهو يفسر كل أشكال وتبديات معاداة السامية بنفس الصيغة اللفظية الجاهزة: النفس البشرية اليهودية الشريرة أو النفس البشرية غير اليهودية العنصرية.

ولكننا إن تخلينا عن النماذج الاختزالية، الصهيونية والمعادية للسامية، وتبنينا نموذجًا تركيبيًا فإن النتائج التي سنصل إليها ستكون جدُّ مختلفة. كما أن إدراكنا للظاهرة موضع الدراسة سيكون أكثر عمقًا وإنسانية.

مصطلح «معاداة اليهود»

ولنبدأ بمصطلح «معاداة السامية» وهو ترجمة للعبارة الإنجليزية «أنتي سيميتزم Semitism-Anti». والمعنى الحرفي أو المعجمي للعبارة هو «ضد السامية»، وتُترجَم أحيانًا إلى «اللاسامية». وكان الصحفي الألماني يهودي الأصل ولهلم مار (١٨١٨- ١٩٠٤) أول من استخدم هذا المُصطلَح عام ١٨٧٩ في كتابه انتصار اليهودية على الألمانية من منظور غير ديني. وقد صدر الكتاب بعد المضاربات التي أعقبت الحرب الفرنسية البروسية (١٨٧٠-١٨٧١) والتي أدَّت إلى دمار كثير من المموِّلين الألمان الذين ألقوا باللوم على اليهود. ولو أُخذت العبارة بالمعنى الحرفي، فإنها تعني العداء للساميين أو لأعضاء الجنس السامي الذي يشكل العرب أغلبيته العظمى، بينما يُشكك بعض الباحثين في انتماء اليهود إليه. ولكن المُصطلَح، في اللغات الأوربية، يقرن بين الساميين واليهود ويوحد بينهم، وهذا يعود إلى جهل الباحثين الأوربيين في القرن التاسع عشر بالحضارات الشرقية، وعدم تكامل معرفتهم بالتشكيل الحضاري السامي أو بتنوع الانتماءات العرْقية والإثنية واللغوية لأعضاء الجماعات اليهودية. وهذا المُصطلَح يضرب بجذوره في الفكر العنصري الغربي الذي كان يرمي إلى التمييز الحاد بين الحضارات والأعراق، فميَّز في بداية الأمر بين الآريين والساميين على أساس لغوي، وهو تمييز أشاعه إرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢)، ثم انتقل من الحديث عن اللغات السامية إلى الحديث عن الروح السامية والعبقرية السامية مقابل الروح الآرية والعبقرية الآرية التي هي أيضًا

الروح الهيلينية أو النابعة منها. ثم سادت الفكرة العضوية الخاصة بالفولك أو الشعب العضوي، ومفادها أن لكل أمة عبقريتها الخاصة بها ولكل فرد في هذه الأمة سمات أزلية يحملها عن طريق الوراثة، وانتهى الأمر إلى الحديث عن تفوُّق الآريين على اليهود (الساميين)، هذا العنصر الآسيوي المغروس في وسط أوروبا، كما دار الحديث عن خطر الروح السامية على المجتمعات الآرية. وشاع المُصطلَح منذ ذلك الوقت وقام الدارسون العرب باستيراده وترجمته كما فعلوا مع كم هائل من المُصطلَحات الأخرى. وبدلاً من ترجمة المُصطلَح بشكل حرفي ببغائي، فإننا نفضل توليد مُصطلَح جديد هو «معاداة اليهود واليهودية» لأنه أكثر دقة ودلالة، كما أنه أكثر حيادًا ولا يحمل أية تضمينات عنصرية ولا أية أطروحات خاطئة، كما هو الحال مع مُصطلَح «أنتي سيميتزم» أو «معاداة السامية».

ولكن بعض الكُتَّاب الغربيين يميلون إلى التمييز بين «معاداة اليهودية» و«معاداة السامية» حيث إن معاداة اليهودية، حسب تصوُّرهم، هي عداء ديني للعقيدة اليهودية وحدها، وبالتالي كان بإمكان اليهودي أن يتخلص من عداء المجتمع له باعتناق المسيحية. أما معاداة السامية، فهي عداء لليهود بوصفهم عِرْقًا، وبالتالي فهي عداء علماني لا ديني ظهر بعد إعتاق اليهود وتزايد معدلات اندماجهم. وهذا النوع من العداء يستند إلى نظريات ذات ديباجات ومسوغات علمية عن الأعراق عامة، وعما يُقال له «العِرْق اليهودي»، وعن السمات السلبية الافتراضية (الاقتصادية والثقافية) الثابتة والحتمية لليهود اللصيقة بعِرْقهم! وتصحب مثل هذه الدراسات إحصاءات عن دور اليهود في التجارة والربا مثلًا، وفي تجارة الرقيق عامة والرقيق الأبيض على وجه الخصوص، ومعدلات هجرتهم، ثم يتم استخلاص نتائج عنصرية منها. وبالتالي، إذا كانت معاداة اليهودية تعبيرًا عن التعصب الديني، فإن معاداة السامية حسب هذه الرؤية هي نتيجة موقف دنيوي بارد يستند إلى حسابات المكسب والخسارة وإلى الرصد «العلمي» لبعض السمات اللصيقة بما يُسمَّى «الشخصية اليهودية». ويرى المنادون بهذا الرأي أن معاداة السامية بدأت في القرن التاسع عشر (أساسًا) وإن كان بعضهم يرى أن عداء الدولة الإسبانية ليهود المارانو (وهم اليهود الذين تنصَّروا في القرن السابع عشر بعد طرد المسلمين واليهود من شبه جزيرة أيبريا) هو عداء ذو دافع دنيوي، إذ أن هؤلاء المارانو، بحسب إحدى النظريات، كانوا مسيحيين بالفعل. ولكن مقياس النقاء العِرْقي (نقاء الدم) الذي حُكم به عليهم، لم يكن مقياسًا دينيًا وإنما كان مقياسًا عِرْقيًا، وكان الدافع وراء اضطهادهم

هو رغبة الأرستقراطية الحاكمة، أو بعض قطاعاتها على الأقل، في التخلص من طبقة برجوازية جديدة صاعدة كانت تتهددها. ومن هنا، مُنع المارانو من الاستيطان في المستعمرات البرتغالية والإسبانية لتقليل فرص الحراك أمامهم. وهكذا، كانت هذه الحركة تعبِّر عن اتجاه دنيوي، ولكنها تستخدم الخطاب الديني لتبرير غاياتها.
ومن هذا المنظور الطبقي العِرْقي، يصبح اليهودي المندمج هو أكثر اليهود خطورةً، فهو يهودي (أي بورجوازي) يدَّعي أنه مسيحي ليحقق مزيدًا من الحراك والصعود الاجتماعي. ولذا، لابد من وقفه والحرب ضده برغم تبنيه العقيدة المسيحية.
وهذا الموقف يناقض الموقف القديم لمعاداة اليهود حيث كانت الكنيسة ترحب بمن تنصَّر. فالنبلاء البولنديون المسيحيون، على سبيل المثال، كانوا يتزوجون من أعضاء الأسر اليهودية المتنصرة حتى القرن الثامن عشر. وقبل ذلك، كان الوضع نفسه سائدًا في مملكتي قشطالة وأراجون في القرن الخامس عشر. ومن المعروف أن الكنيسة وقفت ضد أي تعريف عِرْقي لليهودي يخضعه للحتميات البيولوجية شبه العلمية، وبالتالي فتحت أمامه أبواب الخلاص. ولتبسيط الأمور، دون تسطيحها، سنستخدم عبارة «معاداة اليهود» ثم نضيف إليها عبارات تحدد مجالها الدلالي مثل «على أساس عِرْقي» أو «على أساس ديني»... إلخ، إن استدعى السياق ذلك.
وقد اختلط المجال الدلالي للمُصطلَح تمامًا في اللغات الأوربية بعد ظهور الصهيونية. وبعد سيطرة الخطاب الصهيوني على النشاط الإعلامي الغربي، فلم تَعُد هناك تفرقة بين ظاهرة معاداة اليهود في الدولة الرومانية وظاهرة معاداة اليهود في العصور الوسطى المسيحية. ولم يَعُد هناك تمييز بين معاداة اليهود على أساس عِرْقي ومعاداة اليهود على أساس ديني. وأصبحت معاداة الصهيونية، بل والدولة الصهيونية هي الأخرى، تُصنَّف باعتبارها من ضروب معاداة اليهود. وحينما كانت دول الكتلة الشرقية تصوت ضد إسرائيل في هيئة الأمم المتحدة، كان هذا يُعدُّ أيضًا تعبيرًا عن تقاليد معاداة اليهودية الراسخة فيها. وبالمثل اعتُبر قيام فرنسا ببيع طائرات الميراج لليبيا تعبيرًا عن الظاهرة نفسها. بل ويذهب أنصار هذا الرأي إلى أن نضال الشعب الفلسطيني ضد الاستيطان الصهيوني تعبير عن الظاهرة نفسها. وهكذا اتسع المجال الدلالي للمُصطلَح واضطرب ليضم عدة ظواهر لا يربطها رابط، حتى أصبح بلا معنى، وأصبح أداة للإرهاب والقمع الفكريين.
الجماعة الوظيفية والعداء لليهود

انطلاقًا من رؤيتهم الاختزالية للنفس البشرية يُفسِّر الصهاينة -كما أسلفنا- معاداة اليهود بأنها تعود إلى كُره الأغيار لليهود عبر العصور، وهو تفسير من العمومية بحيث لا يُفسِّر شيئًا البتة. فإذا كان كُره الأغيار لليهود ظاهرة ميتافيزيقية متأصلة، فإن المنطقي هو أن يُعبِّر هذا الكُره عن نفسه بشكل مطلق، أي بالطريقة نفسها بغض النظر عن الزمان والمكان. ولكن تاريخ عداء اليهود تاريخ طويل ومتنوع ويفتقر إلى الاستمرار التاريخي كما تختلف دوافعه وأسبابه. ومن المعروف أن الجماعات اليهودية توجد داخل تشكيلات حضارية مختلفة، وكانت تنشأ توترات مختلفة بينها وبين أعضاء الأغلبية. وبرغم أن سائر أحداث التوتر هذه يُشار إليها بمُصطلَح «معاداة اليهود» على وجه العموم، فإن المُصطلَح يكتسب مضمونه الحقيقي والمحدد من خلال التشكيلات الحضارية المختلفة، ولذلك، فإن الدلالة تختلف من تشكيل إلى آخر. والواقع أننا لو أخذنا بالتفسير الصهيوني وجعلنا من مختلف الأحداث التي تُعبِّر عن العداء لليهود ظاهرة واحدة، لأصبح العنصر الثابت الوحيد هو اليهود، وحينذاك يصبح اليهود هم المسئولون عن الكراهية التي تلاحقهم والعنف الذي يحيق بهم (كما يدَّعي أعداء اليهود)، وهو تحليل - في تصورنا- عنصري مرفوض طرحه محامي أيخمان بشكل خطابي أثناء الدفاع عنه في إسرائيل. فاليهود يُشكِّلون جماعات مختلفة وغير متجانسة لكلٍّ منها ظروفها ومشاكلها، ولابد من استخدام نموذج مركب، قادر على تفسير تبديات الظاهرة المختلفة ويرى علاقة هذه التبديات بالسياق التاريخي والاجتماعي والفكري، أي يضع الظاهرة داخل حدود الزمان والمكان الإنسانيين.

ولابد أن نعترف بأن العداء لليهود، بوصفه شكلًا من أشكال العداء للأقليات والغرباء والأجانب (و«الآخر» على وجه العموم)، هو إمكانية كامنة في النفس البشرية التي تنفر من كل ما هو غير مألوف، وبالتالي فهو إمكانية كامنة في كل المجتمعات. كما أن هناك بشرًا في كل مجتمع لا يقنعون بما لديهم من ثروة أو رزق، ويرغبون دائمًا في الاستيلاء على ما يملكه الآخرون، وبخاصة ما يمتلكه أعضاء الأقلية الذين لا يتمتعون عادةً بالحصانات نفسها وبالاستقرار نفسه الذي يتمتع به أعضاء الأغلبية. ومع هذا، تظل هذه الأفكار والدوافع في حالة كمون ولا تعبِّر عن نفسها إلا من خلال أفعال عنف وكره فردية متفرقة أو من خلال أشكال من التحايل على أعضاء الأقلية أو من خلال أعمال أدبية أو قصص أو أساطير، مادام المجتمع مستقراً ولكل عضو فيه وظيفته. ولكن ثمة عناصر تؤدي إلى تحوُّل هذه الدوافع

النفعية من حالة الكمون إلى حالة التحقق حيث تتعدَّد الأفعال الفردية وتصبح ظاهرة اجتماعية.

ولعل من أهم الأسباب التي أدَّت إلى ظهور معاداة اليهود وانتقالها من حالة الكمون إلى مستوى البنية الاجتماعية والفعل الاجتماعي أن معظم الجماعات اليهودية كانت تُشَكِّل جماعات وظيفية قتالية وتجارية في المجتمعات القديمة، وكذلك في المجتمع الغربي في العصر الوسيط حتى القرن التاسع عشر. وقد كانت الجماعات الوظيفية تتكون دائمًا من عناصر بشرية غريبة عن المجتمع حتى يمكنها أن تضطلع بوظائف كريهة أو مشبوهة أو متميِّزة تتطلب الموضوعية وعدم الانتماء، مثل: التجارة والربا والقتال والبغاء. ولذا، نجد أن موقف أعضاء الجماعات الوظيفية من المجتمع يتسم بالحياد والنفعية، فهم ينظرون إلى مجتمع الأغلبية باعتباره سوقًا أو مصدرًا للربح، كما ينظر أعضاء المجتمع إليهم باعتبارهم أداة لتنشيط التجارة أو القتال. وكان يُنظَر إليهم في المجتمعات التقليدية باعتبارهم وسيلة لا غاية وأداة من أدوات الإنتاج لا أكثر، ولذلك كان أعضاء الجماعة لا حرمة لهم في كثير من الأحيان (فهم غرباء) والغريب في معظم الأحوال مباح لا قداسة له. وفي العادة، يتركز أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة في قطاعات اقتصادية بعينها يبرزون فيها، الأمر الذي يجعلهم مركزًا للكره والحسد. وعلاوة على ذلك، يدافع أعضاء الجماعة الوظيفية عن مراكزهم الاقتصادية هذه بشراسة وضراوة غير عادية نظرًا لعدم وجود بدائل أخرى متاحة أمامهم، فهم عادةً ما يفتقدون الخبرة اللازمة للزراعة والصناعة، ولا يعرفون كثيرًا من الحِرَفِ بسبب غربتهم وتنقلهم. كما أنهم يدافعون عن مراكزهم الاقتصادية عن طريق شبكة الأقارب والعائلات، الأمر الذي يثير حولهم الشائعات عن عمق بغضهم وكرههم لأعضاء الأغلبية («الأغيار» في مُصطلَح الجماعات اليهودية). وفي كثير من الأحيان، يحقق أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة، اليهودية وغير اليهودية، تراكمًا للثروة بشكل أسرع من أعضاء مجتمع الأغلبية، نظرًا لاستعدادهم لحرمان أنفسهم من كثير من مباهج الحياة، فهم غير منتمين إلى المجتمع كما أن الثروة هي مصدر قوتهم ومبرر وجودهم. وفي حالة اليهود في بولندا، على سبيل المثال، كانت الأرستقراطية البولندية تؤكد مكانتها عن طريق الإنفاق والتبذير، وأصبح هذا هو المثل الأعلى لقطاعات الشعب البولندي كافة، الأمر الذي لم يشارك فيه أعضاء الجماعة اليهودية الذين كانوا يؤثرون الادخار وسرعة تراكم الثروة. وهذا الوضع، أي تزايد الثروة التي يراكمها أعضاء الأقلية

الوظيفية يزيد بلا شك حسد الجماهير من أعضاء الأغلبية. ولكن أعضـاء الجماعات الوظيفية الوسيطة، برغـم غربتهم وتميزهم، كانوا يجدون أنفسـهم في قلب الصراعات المختلفة في المجتمـع، وبخاصة الصراعات الناشبة بين أعضاء النخبة الحاكمة والطبقات الأخرى للمجتمع، خصوصًا الطبقات الشعبية، إذ أن قطاعات من النخبة الحاكمة كانت تستخدم أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة لضرب بعض طبقات المجتمع لاستغلالها أو كبح جماحها. فأعضاء الجماعة هم سوط في يد الحاكم، أو هكذا كان يراهم المحكومون، ولكنهم أيضًا كبش الفداء الذي يتم التخلص منه عند الحاجة وأمام الهجمات الشعبية، فالأداة ليست غاية في ذاتها. ورغم أن هذه الهجمات على الجماعات اليهودية (الوظيفية) في الغرب تُعدُّ هجمات عنصرية، فمن الواجب ألا نهمل الجانب الشعبي فيها وأنها تمثل جزءًا من تمرُّد الجماهير على عملية الاستغلال، وإن كان تمردًا قصير النظر، كما هو الحال عادةً مع الهبّات الشعبية. ولم تكن هذه الثورات ثمرة إدراك عميق لحركيات الاستغلال، ولذا اقتصرت على تحطيم الأداة الواضحة أمامهم والمباحة لهم. ويقابل الهجمات الشعبية ضد أعضاء الجماعات اليهودية الانفجارات المشيحانية بينهم، فهي انفجارات تُعبِّر عن ضيق قطاعات أعضاء الجماعات اليهودية بوضعهم الاقتصادي والوظيفي والنفسي.

لكن هذا الوضع ليس وضعًا عامًا ولا عالميًا ينطبق على كل اليهود في كل زمان ومكان، فهو ينطبق بالأساس على الجماعات اليهودية في العالم الغربي، وبالذات منذ بداية العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر كما ينطبق على كثير من الأقليات الأخرى. ولذا، فهو يَصلُح إطارًا تفسيريًا لمعظم جوانب ظاهرة معاداة اليهود باعتبار أن أغلبية يهود العالم كانوا يوجدون في أوروبا مع نهاية القرن الثامن عشر، وفي بولندا على وجه الخصوص.

والجماعة الوظيفية الوسيطة ـ كما أسلفنا ـ تضطلع بوظيفة مهمة في المجتمع. وبالتالي، فإن وجودها في حد ذاته لا يؤدي بالضرورة إلى تحوُّل العداء الكامن إلى هجوم شعبي. لكن مثل هذا التحول يحدث في ظروف معينة من بينها ما يلي:

١ـ في المراحل الانتقالية، حينما تحل طبقة جديدة محلية أو عالمية محل الجماعة الوظيفية الوسيطة، أو حينما تطوِّر الدولة أجهزة مركزية تضطلع بوظائف هذه الجماعة.

٢- تزايد نصيب الجماعة الوظيفية الوسيطة من الثروة مع تزايد الفقر في المجتمع أو في بعض شرائحه.
٣- تزايد أعداد أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة وهو ما يزيد من بروزهم.
٤ - غياب الأعداء المشتركين للأغلبية ولأعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة، أو تحالف أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة مع العدو الخارجي.
٥- وضوح أعضاء الجماعة وتميزهم بعلامات عِرْقية أو ثقافية لا يمكن محوها مثل اللون أو ملامح الوجه أو اللغة.
٦ - وجود تميز ثقافي أو ديني أو عِرْقي أو اجتماعي يساهم في عزل الأقلية عن الأغلبية، فالعزلة هنا ليست على مستوى واحد وإنما على جميع المستويات.
ولتوضيح النقطة الأخيرة، يمكن الإشارة إلى وضع الصينيين في إندونيسيا، والهنود في جنوب أفريقيا، ويهود اليديشية في أوكرانيا حينما كانت تابعة لبولندا. فالنخبة الحاكمة كانت هولندية مسيحية في إندونيسيا، إنجليزية مسيحية في جنوب أفريقيا، بولندية كاثوليكية في بولندا. وكانت الجماهير إندونيسية (جاوية) مسلمة أو وثنية في إندونيسيا، سوداء وثنية أو مسلمة في جنوب أفريقيا، وأوكرانية أرثوذكسية في أوكرانيا. أما الجماعة الوظيفية الوسيطة التجارية، فكانت صينية كونفوشيوسية في إندونيسيا، هندية (هندوكية أو مسيحية أو مسلمة) في جنوب أفريقيا، يهودية في أوكرانيا. كما كانت تفصل الجماعة الوظيفية الوسيطة عن النخبة وعن الجماهير عدة سمات أخرى (لغوية وثقافية). وحينما يصل التدرج إلى هذه الدرجة من التبلور، وحينما تدعم الاختلافات الدينية والثقافية والعِرْقية الاختلافات الطبقية، تصبح التربة مهيأة لانفجارات اجتماعية هائلة ذات أبعاد عِرْقية كما حدث بالفعل في انتفاضة شميلنكي.
وقد كان يهود بولندا هم أغلبية يهود العالم في أواخر القرن الثامن عشر. وفي هذه المرحلة التاريخية، حدث بينهم أيضًا انفجار سكاني أدَّى إلى تزايد عددهم خمسة أو ستة أضعاف، ومن ثَمَّ زاد بروزهم العددي والاقتصادي. كما شهد المجتمع البولندي آنذاك بداية ظهور طبقات محلية بديلة وأجهزة قومية تحل محل الجماعة الوظيفية الوسيطة. وتزايد في هذه المرحلة فقر قطاعات كثيرة من المجتمع البولندي. وفضلًا عن ذلك، كان أعضاء الجماعة اليهودية يتحدثون اليديشية ويدينون بشيء من الولاء للثقافة الألمانية، بينما كان الألمان هم الأعداء التقليديون للسلاف والبولندين. كما أن أعضاء الجماعة اليهودية لم يشاركوا بشكل فعَّال في الحركة الوطنية البولندية التي

كانت ذات تَوجُّه معاد لليهود لأسباب تاريخية مركبة (من أهمها اضطلاع اليهود بوظيفة جمع الضرائب وعوائد الضياع فيما يسمَّى بنظام «الأرندا»). لكل هذا، تفجرت معاداة اليهودية في بولندا وروسيا بشكل حاد.

ويمكن القول بأن معاداة اليهود، كظاهرة، لن تختفي تمامًا من المجتمعات الغربية، فهي مجتمعات بشرية تتسم بقدر من التوتر والاحتكاك بين أعضاء الأغلبية وأعضاء الأقلية. ومع هذا، فعادةً ما تخف حدة معاداة اليهود حين يتحول أعضاء الجماعة اليهودية من جماعة وظيفية وسيطة متميِّزة تميُّزًا واضحًا، إلى أعضاء في الطبقة الوسطى تتميَّز بشكلٍ أقل وضوحًا ولا تختلف في وظيفتها ولا في قيمها ولا في رؤيتها للعالم عن أعضاء الطبقة الوسطى في المجتمع ككل. وفي هذه الحالة، عادةً ما يأخذ التعصب الديني أو العِرْقي ضد أعضاء الجماعة اليهودية شكل سلوك فردي، من أشخاص متعصبين حقودين، ولا يشكل ظاهرة اجتماعية تساندها مؤسسات حكومية أو غير حكومية.

الإطار السياسي العام

من القضايا التي يجب أخذها في الاعتبار، أثناء دراسة ظاهرة معاداة اليهود، الإطار السياسي العام الذي يتم فيه هذا العداء. ويتضح هذا في موقف الإمبراطورية الرومانية حين صبَّت جام غضبها على العناصر المتمردة في فلسطين التي كانت تهدد السيطرة الإمبراطورية، ولكنها تحالفت في الوقت نفسه مع أثرياء اليهود الذين كانت مصالحهم مرتبطة بمصلحة الإمبراطورية. ومما يجدر ذكره، أنه كان يوجد جيش يهودي بقيادة أجريبا الثاني يعمل تحت قيادة تيتوس قائد القوات الرومانية التي حطمت الهيكل. فالمسألة لم تكن إذن عداءً لليهود (أو حبًا لهم) بقدر ما هي مسألة مصالح إمبراطورية.

ويتضح الشيء نفسه في موقف الإمبراطورية البريطانية التي قامت بتأييد مشروع الاستيطان الصهيوني ودعمه رغم وجود قطاع داخل أعضاء النخبة الحاكمة الإنجليزية (وبين الطبقات الشعبية) يكن الكراهية لليهود، خصوصًا المهاجرين. فالمصالح الإمبراطورية (لا حب اليهود) هي التي دفعت إنجلترا إلى تبنِّي المشروع الصهيوني. وفي فترة لاحقة، نشأ توتر بين المستوطنين الصهاينة والإمبراطورية الراعية (وهو أمر عادةً ما يحدث لأن مصالح الإمبراطورية تكون عادةً أكثر تركيبًا وشمولًا واتساعًا من مصالح المستوطنين). فقد تعقبت السلطات الإنجليزية من سمّتهم «العناصر المشاغبة أو المتطرفة» بين المستوطنين، وقد فُسِّر ذلك بأنه عداء

لليهود وهو أبعد ما يكون عن ذلك. ولعل أكبر دليل على هذا أن أعضاء الجماعة اليهودية داخل إنجلترا كانوا يتمتعون بجميع حقوقهم في ذلك الوقت. ولو أن الأمر كان عداء مطلقًا لليهود، لبدأت عملية التعقب في لندن لا في فلسطين.

ومن العناصر الأخرى التي يجب الانتباه إليها عند تحديد ظاهرة معاداة اليهود: مدى قرب أو بعد أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة اليهودية من النخبة وما إذا كانت ظاهرة معاداة اليهودية ظاهرة رسمية أم شعبية. ويمكن الإشارة إلى أن أعضاء الجماعات اليهودية في التشكيل الحضاري الغربي كانوا دائمًا تحت حماية النخبة الحاكمة حتى نهاية العصور الوسطى (وربما بعدها أيضًا). وفي روسيا القيصرية، على سبيل المثال، لم تشترك المؤسسة الحاكمة في اضطهاد اليهود إلا بعد عام ١٨٨٢، مع دخول النظام القيصري أزمته، وبعد تَعثُّر التحديث، وهي فترة لم تدم طويلًا. وقد استؤنف التحديث مع ثورة روسيا عام ١٩٠٥، ثم الثورة البلشفية، وأصبحت معاداة اليهود جريمة رسمية يُعاقب عليها القانون. وحتى قبل ذلك التاريخ، كانت تتم معاقبة من يقومون بالمذابح الشعبية، وكان التمييز ضد أعضاء الجماعات اليهودية يتم داخل إطار القانون (إن صح التعبير) ويهدف إلى ما كان يُسمَّى «إصلاح اليهود». كما كان هناك التمييز بين اليهود النافعين واليهود غير النافعين، وكان النافعون يُعطَون حقوقهم كاملة ويتحركون خارج منطقة الاستيطان. هذا على عكس المعاداة الشعبية لليهود والتي لم يكن ينتظمها إطار، وكانت عبارة عن تفجرات تُعبِّر عن الإحباط، ومذابح لا تهدف إلا للتنفيس عن الضغط. ويمكن النظر إلى الظاهرة النازية، من هذا المنظور، باعتبارها ظاهرة حديثة. فعملية الذبح والإبادة (هنا) مسألة منهجية، تتم تحت سمع وبصر الحكومة، وبحكم القانون، وعلى أسس علمية ومن خلال بيروقراطيات متخصصة. وقد يكون من المستحسن أن نرى هذا النوع من معاداة اليهود كجزء من سياسة ألمانيا الكولونيالية التي تهدف إلى إبادة الغجر والسلاف وكل من يعيشون في المجال الحيوي لألمانيا، وهذه عملية تشبه من بعض الوجوه عملية إبادة الجزائريين في فرنسا على يد الفرنسيين، وسكان الكونغو على يد البلجيك، والفلسطينيين على يد الصهاينة، فهي ليست استمرارًا لتقاليد معاداة اليهود السابقة. واختلافها الوحيد عن عمليات الإبادة الكولونيالية المشابهة أنها تمت جغرافيًا داخل أوروبا.

العمليات الفكرية والذهنية

من الضروري أن تُدرَس العمليات الفكرية والذهنية التي يتعامل المعادون لليهود من خلالها مع الواقع الإنساني المركب. ويمكن القول بأن الفكر العنصري عامة، بما في ذلك فكر معاداة اليهود، فكر اختزالي ينحو نحو تجريد الضحية من خصائصها الإنسانية المركبة والمتعينة بوصفها كيانًا إنسانيًا له سلبياته وإيجابياته حتى تتحول إلى شيء مجرد يجسد سمة أو جوهرًا معيَّنًا. وقد يلجأ العنصري إلى اختلاق الحقائق والأكاذيب، ولكن هذا أمر نادر إذ أن الفكر العنصري، خصوصًا في عصر العلم، يحاول أن يُقدم قرائن وحججًا على صدق مقولاته يستخلصها من الواقع، من خلال عمليات فكرية تنحو نحو التجريد والتبسيط والتسطيح والاختزال، مثل:

١- التركيز على عنصر من الواقع دون غيره، كأن يركز العنصري على إحدى سلبيات بعض أعضاء الجماعات اليهودية (كاشتغالهم بتجارة الرقيق الأبيض) وعزلهم عن إيجابياتهم (الحرب الشرسة من جانب الجماعات اليهودية ضد هذه التجارة).

٢- تعميم ما يرتكبه بعض أعضاء الجماعات اليهودية من جرائم أو أخطاء على كل أعضاء الجماعات اليهودية، ثم التركيز بعد ذلك على ما يُسمَّى «الشخصية اليهودية» بكل ما تتسم به من شرور وعنف مزعومين.

٣- فصل أعضاء الجماعات اليهودية عن سياقهم الاجتماعي والحضاري الذي قد يفسر سلوكهم السلبي، وعدم الربط بين الجماعات اليهودية وغيرها من الجماعات البشرية التي قد تشترك معها في الصفات السلبية نفسها، وذلك بهدف خلع صفة الإطلاق على صفات اليهود حتى تكتسب بعدًا نهائيًا وتبدو كأنها مقصورة عليهم دون سواهم من البشر.

٤- إسقاط عناصر عدم التجانس بين الجماعات اليهودية المختلفة وعناصر الاختلاف والصراع بين أعضائها وإسقاط واقع انقسامهم إلى طبقات وجماعات مختلفة، فيصبح اليهود كلًّا واحدًا متجانسًا يُسمَّى «الشعب اليهودي» أو «اليهود».

ولنضرب مثلًا على هذه العمليات الفكرية الاختزالية الأربع بالتهمة التي عادةً ما توجَّه إلى أعضاء الجماعات اليهودية، أي الاشتغال بالرقيق الأبيض كقوادين أو بغايا. وهذه حقيقة مادية وإحصائية، ففي الفترة من ١٨٨١ وحتى ١٩٣٥ كان ثمة وجود يهودي ملحوظ في هذه التجارة المشينة. ولكن العمليات الفكرية العنصرية تركز على هذا العنصر السلبي وتعزله عن إيجابيات اليهود (فقد كانت أعداد كبيرة

منهم تعمل في مهن شريفة، كما أن أعضاء الجماعات اليهودية في العالم ساهموا بكل قواهم في القضاء على هذه التجارة المشينة بين اليهود). ومن ناحية أخرى، يُطلق أعداء اليهود هذه الصفة على كل اليهود أينما كانوا مع أن نسبة اليهود المشتغلين بهذه التجارة قد تكون أعلى من نسبة المشتغلين بها بين الأغلبية، ولكنها على أية حال كانت نسبة مئوية ضئيلة بالنسبة لعدد أعضاء الجماعة اليهودية. أما العملية الفكرية الثالثة، أي فصل اليهود عن سياقهم الاجتماعي والتاريخي، فهي أهم العمليات. وفي الواقع، فإنه لا يوجد أي ذكر للجماعات البشرية الأخرى التي اشتغلت بتجارة الرقيق الأبيض في الفترة نفسها، والواقع أن الجماعات اليهودية في أوروبا كانت تتمتع حتى منتصف القرن التاسع عشر بمعدلات عالية من التماسك الخلقي والاجتماعي يفوق المعدلات السائدة بين أعضاء الأغلبية، حتى أن ظاهرة الأطفال غير الشرعيين كانت غير معروفة تقريبًا بينهم قبل عمليات التحديث والعلمنة التي حدث بعدها الانحلال الخلقي. أما العملية الرابعة فهي كامنة وراء العمليات السابقة كافةً.

وكثيرًا ما تنعكس هذه العمليات الفكرية في أساطير وصور إدراكية ثابتة تنسب إلى اليهود خصائص سلبية ثابتة. كما أن وجود مثل هذه الأساطير والصور يبلور الأفكار العنصرية الكامنة ثم يساعدها على التحقق. ويمكن أن تكون هذه الأنماط الثابتة متناقضة؛ كأن يتبع فريق داخل المجتمع نمطًا معيَّنًا ويتبع فريق آخر نمطًا آخر يناقض النمط الأول، مثل نمط اليهودي الجبان الذي يخاف من أي شيء واليهودي العدواني الذي لا يخشى شيئًا. وقد اتضحت هذه الظاهرة في العصر الحديث في الغرب، فاليهودي هو من كبار المموِّلين وهو أيضًا المتسول، وهو رمز الجيتوية والتخلف الديني والانفتاح المخيف والعلمانية المتطرفة، وهو رمز الرجعية والثورة والإقطاعية والليبرالية. فإذا كان كارل ماركس يهوديًا وكان روتشيلد يهوديًا ومائير كاهانا يهوديًا ومارلين مونرو يهودية، وكذلك فرويد وأينشتاين ونعوم تشومسكي، فلابد أن هناك ما يجمع بينهم. وحينما يفشل الدارس في العثور على هذا العنصر، فإنه يكمله من عنده ويفترض وجود مؤامرة خفية تجمع بينهم وأنهم ولا شك يحرصون على إخفائها. ولكن التناقض، على كلٍّ، أمر لا يضايق العنصريين بتاتًا، فالإنسان العنصري إنسان غير عقلاني (فهو مرجعية ذاته) لا يقبل الاحتكام إلى أية قيم أخلاقية تتجاوزه وتتجاوز الآخر، فهو يؤمن بشكل قاطع بأن تميزه أمر لصيق بكيانه وكامن فيه تمامًا مثل تَدنِّي الآخر، وبالتالي فإن العنصري يبحث دائمًا

عن قرائن في الواقع ينقض عليها كالحيوان المفترس أو الطائر الجارح فيلتقطها ويعممها ليبرر حقده. بل ويمكن أن يُوظِّف هذا التناقض ذاته بين الصور الإدراكية بحيث يشير إلى مدى خطورة المؤامرة اليهودية العالمية الأخطبوطية التي تسيطر على سائر مجالات الحياة، وتسيطر على اليمين واليسار، وعلى الشمال والجنوب والشرق والغرب.

ولابد أيضًا من دراسة نوعية الفلسفة الاجتماعية (أوالعامة) السائدة في المجتمع. فوجود فلسفة اجتماعية عنصرية في المجتمع يخلق تربة خصبة للتفجرات العنصرية. كما أن وجود فلسفات بعينها - كأن تكون الفلسفة العامة في المجتمع رؤية علمانية إمبريالية تتحدث عن التفوق والغزو وإرادة القوة- قد يساعد أيضًا على إنبات بذور الفكر العنصري الكامن.

ويمكن القول بأن الفكر العنصري يُعبِّر عن نفسه من خلال أي نسق فكري متاح في المجتمع. فعلى سبيل المثال، من الثابت أن فلسفة نيتشه زودت العنصريين وأعداء اليهود بإطار فكري يتمتع بالاحترام والمصداقية. ولكن يمكن القول أيضًا بأن العنصريين كانوا سيجدون تسويغًا لفكرهم في أي مصدر وفي أي نسق فكري متاح. ولو لم يُقدِّم نيتشه فلسفته، لوجد العنصريون تبريرًا لمواقفهم من خلال أنساق فلسفية أخرى يستولون عليها ثم يقومون بتطويعها وتوظيفها لخدمة رؤيتهم وأهدافهم. ولكن الأفكار العِرْقية المتبلورة التي تأخذ شكل أساطير مثيرة وصور إدراكية ثابتة تظل، مع ذلك، تلعب دورًا مهمًا. كما أن أنساقاً فلسفية، مثل التفكير النيتشوي (الدارويني) الذي يسقط حرمة المطلقات كافة، ومنها الإنسان، يمكن أن تطوَّع لخدمة الفكر العنصري أكثر من أنساق فكرية أخرى. ولعل المناخ الفكري العام الذي ساد أوروبا في القرن التاسع عشر، بحديثه عن التفوق الآري ورسالة الإنسان الأبيض والبقاء للأصلح، قد خلق ارتباطًا اختياريًا وتربة خصبة لنمو معاداة اليهود. ومن الثابت الآن أن أكثر الكتب شيوعًا آنذاك، في أوروبا، كانت الكتب العنصرية. كما أن محاولة تعريف الواقع بأسره (بما في ذلك الإنسان) على أساس مادي، ساعد على نمو النظريات التي تحاول تعريف الجماعات البشرية من منظور عِرْقي. ولكن النظريات المادية نظريات حتمية، فتطور المادة غير خاضع لعقل الإنسان أو اختياراته، وإذا عُرِّف الإنسان على أساس عِرْقي فهذا يعني أنه يُولَد بصفاته ومن ثَمَّ فهو غير مسئول عنها، ومن هنا فإن شخصيته وهويته في جسده لا في وضعه الاجتماعي. ولذا، يمكننا القول بأن النظريات البيولوجية التي تحاول

تعريف الإنسان في كليته على أساس بيولوجي مادي تخلق قابلية داخل المجتمع للعنصرية والعداء لليهودية، إذ تصبح الصفات السلبية لليهودي شيئًا حتميًا لصيقًا بجوهره. وتجب الإشارة إلى أن الإيمان بالحتمية المادية ليس مقصورًا على النظريات البيولوجية بل هو كامن في كثير من الأنساق المعرفية التي سادت أوروبا في القرن التاسع عشر. بل إن بعض المفكرين المسيحيين يذهبون إلى أن المصدر الأساسي، بل والنهائي، لمعاداة اليهود ليس المسيحية، كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما العداء للمسيحية وللدين بشكل عام، إذ أن مثل هذا العداء يحوِّل الآخر إلى شيء ويُنكر عليه إنسانيته ولا يفتح أمامه أبواب الخلاص (وقد لا يكون من قبيل الصدفة أن العنوان الفرعي لكتاب ويلهلم مار انتصار اليهودية على الألمانية هو: (من منظور غير ديني). كما أن الحركة النازية، وهي الحركة التي بلورت معاداة اليهودية وأضفت عليها منهجية وشمولًا، كانت تعادي الكنائس كلها وأرسلت بالعشرات من رجال الدين المسيحيين إلى أفران الغاز وكانت تُحرِّم على أعضاء فرق «القوات الخاصة» (الإس إس) الانضمام إلى أية كنائس مسيحية باستثناء الكنيسة القومية التي أسسها النازيون أنفسهم.

الصهاينة والعداء لليهود

ولقد أشرنا من قبل إلى اتجاه العنصريين إلى تجريد اليهود واختزالهم عن طريق عزلهم عن سياقهم التاريخي وعن غيرهم من الجماعات البشرية. وهنا نضيف أن الصهاينة يفعلون الشيء نفسه في دراستهم لما يلحق اليهود من اضطهاد، فهم يقومون بعزل ظاهرة اضطهاد اليهود عن الظواهر المماثلة أو المختلفة في المجتمع. وبهذه الطريقة، يصبح هذا الاضطهاد شيئًا فريدًا غير مفهوم ويصبح عداء الأغيار لليهود أمرًا ثابتًا وتعبيرًا عن الطبيعة الشريرة للأغيار. ولذا، فحينما يُدرَس الاضطهاد، فإنه لابد من وضعه في سياقه التاريخي حتى يمكننا أن نرى أثر هذا الاضطهاد على جماعات بشرية أخرى. ويمكن القول بأن اضطهاد اليهود في أوروبا (بعد القرن الثاني عشر) لم يكن موجَّهًا إليهم باعتبارهم يهودًا وإنما باعتبارهم مرابين (جماعة وظيفية وسيطة)، كما أن المرابين من الكوهارسين واللومبارد الذين كانوا يحتلون المكان نفسه ويعملون الوظيفة نفسها كانوا يتعرضون أو لا يتعرضون للاضطهاد حسب مدى احتياج المجتمع إليهم أو عدم احتياجه. وبعد عصر الإعتاق والانعتاق، قامت الدولة الفرنسية الجديدة بمحاولة دمج كل الأقليات التي كانت تتمتع بأية خصوصية لغوية أو دينية غير فرنسية، ولم تميِّز في ذلك بين اليهود والبريتون

مثلًا. وحينما قامت الإمبراطورية الروسية (القيصرية) بمحاولة فرض الصبغة الروسية على أعضاء الجماعة اليهودية، كانت تفعل ذلك باعتباره جزءًا من سياسة إمبراطورية عليا موجهة ضد كل الجماعات البشرية في الإمبراطورية، وبخاصة غير السلافية (الإيروسنتي). وقد تعرَّض المسلمون في الإمارات التركية السابقة لدرجة أعلى من الاضطهاد، فقد كانوا أقل تروُّسًا (أي أقل تمسكًا بالطابع الروسي)، كما أن الانتماء الآسيوي للمسلمين الأتراك جعلهم أكثر ابتعـادًا عن الحضارة الروســية من اليهود الذين كانوا أكثر قربًا منها. فرطانة اليهود اليديشية هي، في نهاية الأمر، رطانة ألمانية، كما أن نخبتهم الثقافية كانت جزءًا من التشكيل الحضاري الغربي. وبالمثل، كان الاضطهاد النازي اضطهادًا علميًا محايدًا لا تمييز فيه ولا تحيُّز، وقد كان موجهًا ضد جميع العناصر «غير المفيدة» التي يصنفها المجتمع باعتبارها كذلك، مثل: العجزة، والأطفال المعوقين الذين صنِّفوا بوصفهم «أفواه تأكل لا نفع لها»، والغجر، والسلاف، واليهود. وهناك هولوكوست ضد البولنديين (على يد كلٍّ من السوفييت والنازيين) راح ضحيته عدة ملايين.

ويُلاحَظ أن الجماعة الوظيفية الوسيطة الصينية في الفلبين كانت تُعامَل معاملة الجماعة الوظيفية الوسيطة اليهودية في بولندا تمامًا، كما يُلاحَظ أن كل أشكال الاضطهاد التي تعرَّض لها يهود بولندا واجهها الصينيون في الفلبين.

ويمكن القول بأن معظم القوالب الاختزالية التي يستخدمها المعادون لليهود تخبئ -في تصوري- رؤية صهيونية. فالنموذج الكامن وراء الكتابات المعادية لليهود لا يختلف في أساسياته مطلقًا عن النموذج الصهيوني. خذ على سبيل المثال مفهوم «الوحدة اليهودية»، وهو مفهوم يفترض أن اليهود (أي أعضاء الجماعات اليهودية) يكوِّنون كلًا واحدًا متجانسًا وأنهم أينما وجدوا، في أي مكان وزمان، يشكلون وحدة مستقلة عما حولهم، ويتمتعون باستمرارية في حياتهم، تسري عليهم قوانين لا تسري على مجتمع الأغلبية، ومن ثَمَّ فهم لهم خصوصيتهم اليهودية (التي تتبدى في طعامهم وشرابهم وزيهم ولغتهم ومؤسساتهم السياسية... إلخ). كما يفترض مفهوم الوحدة اليهودية أن ثمة جوهرًا يهوديًّا واحدًا ثابتًا لا يتحول، وإن تحول فهو يتحول حسب قوانينه الخاصة الكامنة فيه. والنموذج الكامن وراء كل من الفكر الصهيوني والمعادي لليهود، يفترض أن الدولة الصهيونية دولة يهودية نبعت من التوراة والتلمود، ومن هنا تُحجب مجموعة كبيرة من التفاصيل والمعلومات والحقائق.

ولكن من المعروف أن مؤسسي الحركة الصهيونية كانوا ملاحدة، يدورون في إطار الداروينية والنيتشوية، أي الفلسفات الحاكمة في أوروبا آنذاك. وهرتزل، على سبيل المثال، كان لا يعرف الشعائر اليهودية، والحاخام الذي جاء لعقد زواجه انصرف دون أن يكمل مهمته لأنه وجد أنه لا يمكن عدّ هرتزل يهوديًّا. أما صديقه ماكس نورداو، فكان يرى أنه سيأتي يوم يحل فيه كتاب هرتزل الدولة اليهودية محل التوراة. وكان المستوطنون الصهاينة في الثلاثينيات يقومون بمظاهرة في يوم كيبور (أكثر الأيام قداسة في التقويم اليهودي) ويسيرون أمام حائط المبكى (أكثر الأماكن قداسة) ليأكلوا ساندويتشًا من لحم الخنزير، إعلانًا عن نجاحهم في التخلص من موروثهم اليهودي. بل إن «الدولة اليهودية» ذاتها كانت ستسمى «الدولة العبرية» حتى يتم الابتعاد عن كلمة «يهودية» الكريهة (في تصور مؤسسي هذه الدولة)، وبعد قيام الدولة الصهيونية نجد أن غالبية السكان من اللادينيين، الشرسين في موقفهم العدائي للدين والأخلاق.

وثمة صراع شرس بين الأغلبية العلمانية في إسرائيل والأقلية التي لا تزال تستخدم الخطاب الديني. أما بالنسبة ليهود العالم (وغالبيتهم توجد في العالم الغربي) فقد اكتسحتهم العلمانية (وهو أمر متوقع) وتزايد انصرافهم عن العقيدة اليهودية، بل وبدأت هويتهم (أو بقاياها) تختفي من خلال تصاعد معدلات الاندماج والزواج المختلط. وقد شكا أحد الحاخامات في أمريكا اللاتينية من أن اليهود منصرفون عن التردد على دور العبادة اليهودية، وأن الفتيات اليهوديات لا يقمن شعائر يوم السبت، بل يذهبن بدلًا من ذلك إلى البلاج مع أصدقائهن من الأغيار، مرتديات مايوهات تكشف من جسدهن أكثر مما تغطي (سماها الحاخام مازحًا: مايوهات ما بعد البكيني post-bikini [على وزن ما بعد الحداثة] نظرًا لأنها أصغر من أي مايوهات شاهدها في حياته).

أما تصريحات بن جوريون (ورابين وغيرهما) التي تتمسح بالعقيدة اليهودية، فيجب أن ندرك أن بن جوريون يرى أن التوراة ليست أحد كتب اليهود المقدسة بالمعنى الديني، وإنما هي كتاب فلكلور الشعب اليهودي (شأنها شأن السيرة الهلالية وألف ليلة وليلة بالنسبة للعرب)، وبالتالي فهي ليست ملزمة أخلاقيًّا، فهي بمنزلة رباط إثني يربط أعضاء الشعب (الفولك) بعضهم ببعض، وهي تعبير عن «روح الشعب». والتوراة مقدسة في هذا السياق بمقدار ما تعبِّر عن قداسة الشعب اليهودي، وليس عن أي قداسة متجاوزة لعالم المادة بأي شكل. ومن هذا المنظور، صرح بن

جوريون بأن خير مفسر للتوراة هو الجيش الإسرائيلي! فالمسألة علمانية داروينية محضة، مسألة قوة عسكرية شرسة تساندها ادعاءات توراتية فلكلورية لا علاقة لها بخالق أو عقيدة. ويتجاهل المعادون لليهود واليهودية والصهاينة كل هذه الحقائق، ويكررون أنه مهما قال اليهودي عن نفسه من أنه انسلخ عن اليهودية، فهو يظل في أعماق أعماقه يهوديًّا، بل صهيونيًّا، فمن وُلِد يهوديًّا يظل يهوديًّا ومن ثَمَّ صهيونيًّا طيلة حياته.

ويسقط نموذج العداء لليهود في الرؤية الصهيونية بشكل عملي أعمق حين يخيف الناس من اليهود بشكل عام بحيث يهابون الحرب قبل دخول المعركة، وكلما زاد الرعب من إسرائيل واليهود، ازدادت صورة اليهودي سوءًا. ونحن نعرف أسلحة الرعب التي تشيدها الدول الكبرى وهي تعلم مسبقًا أنها لن تستخدمها، ولكنها مع هذا تستمر في تشييدها لتبث الرعب في قلب عدوها دون أن تدخل في حرب ساخنة. والمعادون لليهود واليهودية ينجزون هذا للصهاينة مجانًا. وكما قال يوئيل ماركوس في جريدة هآرتس (١٣ من ديسمبر عام ١٩٩٣) «إن البروتوكولات [بسبب أثرها على أعداء اليهود] تبدو كأن الذي كتبها لم يكن شخصًا معاديًّا لليهود، بل يهوديًّا [أي صهيونيًّا] ذكيًّا يتسم ببُعد النظر».

وفي الأدبيات الصهيونية يوجد إدراك عميق لهذا التلاقي بين الفريقين. فهرتزل يتحدث عن أصدقائنا «أعداء اليهود»، وبلفور أدرك أن تحيزه للمشروع الصهيوني يضرب بجذوره في عدائه لليهود ورغبته في تخليص أوروبا من اليهود، حلًّا للمسألة اليهودية. وتخليص أوروبا من اليهود، بحُسبانها مقولة صهيونية/معادية لليهود أساسية كامنة، تتبدى في شخصية مهمة في تاريخ الحركة الصهيونية، تم إخفاؤها تمامًا، وتندر الإشارة إليها وهو ألفريد نوسيج. ونوسيج هذا شارك في تأسيس المنظمة الصهيونية مع هرتزل وابتعد عنه بالتدريج. وكان فنانًا ومتخصصًا في الديموجرافيا اليهودية، يعرف أعداد أعضاء الجماعات اليهودية وأماكن تركزهم في أوروبا. وقد امتد به العمر حتى أواخر الثلاثينيات من هذا القرن، فتعاون مع الجستابو في وضع مخطط لتخليص أوروبا من اليهود عن طريق إبادتهم. فرؤية نوسيج وموقفه هما لحظة تبلور نماذجية للرؤية الغربية الصهيونية. وقد قبض عليه اليهود المحاصرون في جيتو وارسو وحاكموه فحكم عليه بالإعدام ثم نفذ الحكم!

ومقولة «تخليص أوروبا من اليهود» تمكننا من ملاحظة أوجه الشبه بين آرثر بلفور وأدولف هتلر، فكلاهما يود تحقيق هذا الهدف. ولكن على حين حاول بلفور

التخلص منهم من خلال إرسالهم إلى مستعمرات الإمبراطورية الإنجليزية، حاول هتلر التخلص منهم بطريقة غير بلفورية، بأن أرسلهم إلى معسكرات الاعتقال والغاز. وقد اضطر هتلر للجوء لهذه الطريقة؛ لأن أوروبا كانت قد صادرت كل ممتلكات ألمانيا الاستعمارية وأجهضت مشروعها الاستعماري. وإن كان والحق يُقال إن هتلر لم يكن يُمانع قط في الطريقة البلفورية، ولذا تبنَّى عدة مشروعات صهيونية مثل مشروع موزمبيق، ولكن لم يُقدَّر لها النجاح.

إن نموذج معاداة اليهود بسقوطه في التعميم الاختزالي يشكِّل فشلًا أخلاقيًّا، فهو لا يحاول التمييز بين الطيب والخبيث، فالآخر هو الشر متجسدًا، بغض النظر عن سلوك بعض أفراده. وهذا تزييف للحقيقة وادعاء بالباطل، وغرق في العنصرية التي تنمط كل البشر مسبقًا، وخرق لكل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية.

ولكن الأدهى والأمَرَ، أن هذا النموذج لا يفيد كثيرًا من الناحية العملية. فابتداءً يرى أصحابه أن الصهيونية، ومن ثَمَّ عداءنا لإسرائيل، مصدره هو نزعة اليهود الشيطانية. واستنادًا إلى هذه الرؤية المخيفة، قد ينجح نموذج المؤامرة في مراحله الأولى في تخويف الجماهير وتوليد العداء للعدو الصهيوني، بل وفي تجنيدها ضده. ولكنه بعد قليل سيجابه الحقيقة المرة وهي أن الناس قد يصدقون ما يبشر به هو نفسه، وهو أن اليهود شياطين، قوة لا تُقهر (مثل جيش الدفاع الإسرائيلي). وأنهم يحكمون العالم، وأن أيديهم الخفية موجودة حقًّا في كل مكان، ومن ذا الذي يريد التصدي لقوة هائلة مثل هذه تشبه القضاء والقدر، وتحكم العالم بأسره وتمتد أيديها الخفية لكل مكان؟

إن مثل هذه الرؤية تحول اليهود إلى عباقرة وشياطين، أي قوة عجائبية. فأما إن كانوا شياطين فنحن لا نملك إلا الاستعاذة بالله أو الفرار أو الاستسلام، وأما إن كانوا شعبًا من العباقرة، يدهم الخفية متحكمة في العالم بأسره، فبطبيعة الحال لا قِبَل لنا بالحرب ضدهم، فهذا، يقينًا، فوق طاقة البشر، أليس كذلك؟ وبذا يكون نموذج العداء لليهود تعبيرًا عن فكر السلبية والاستسلام والهزيمة الذي يخرج بعدونا من سياق ما هو إنساني وتاريخي وزمني، ويجعل منه كائنًا يضرب بجذوره في أسباب مفارقة للتاريخ والفعل التاريخي، ويقذف بنا في خندق مظلم. ويخيل لي أن إدمان بعض العرب لهذا النموذج هو محاولة غير واعية منهم؛ لأن يستعيدوا شيئًا من التوازن النفسي أمام عدو استولى على أرضنا ثم ألحق بنا الهزائم. ونحن ننسب له قوة

خارقة، حتى يتم تسويغ الهزيمة، لأنه لو كان عاديًّا يمكن إلحاق الهزيمة به، فسيظهر ضعفنا وهوأننا أمام أنفسنا.

ويمكن القول بأن جميع من يتحرك في أرض الممارسة الحقيقية (سواء أكان من المفاوضين أم المجاهدين الفلسطينيين) يرفضون نموذج العداء لليهود واليهودية في ممارساتهم، لأنهم لو نظروا لليهود بحُسبانهم شياطين لأصبح التفاوض مستحيلًا (إلا من منظور الاستسلام، بطبيعة الحال) ولأصبح الجهاد أكثر استحالة. فالمفاوضون والمجاهدون يقومون بأنسنة اليهود، أي تحويلهم إلى بشر لهم خصوصياتهم التاريخية، وخاضعين لعوامل الزمان والمكان. هذا على عكس بعض أعضاء النخبة الحاكمة العربية الذين يؤمنون في قرارة أنفسهم بأن «اليهود» قوة عظمى تمسك بمقاليد الأمور، وأنه لابد من «التفاهم» معهم، إذ لا قبل لنا بهم. وقد أخبرني أحد أعضاء النخب الحاكمة العربية متباهيًّا، وكان سفيراً لبلده في إحدى العواصم الأوربية المهمة: «حينما عيِّنت سفيراً لبلدي قيل لي إن سر النجاح يكمن في ألا أتحدث عن النساء أو عن اليهود، وقد فعلت، وأمنت شرهما!». وهكذا نجا صاحبنا من مؤامرتين دفعة واحدة: مؤامرة الإناث على الذكور، واليهود على العالم!

ويتصور البعض أن «أنسنة» اليهود تعني «تبرئة ساحتهم» والتعاطف معهم (كما يقولون). وفي هذا خلل ما بعده خلل، أما بخصوص تبرئة ساحتهم، فهذا يفترض أن الصراع عبارة عن مرافعات، وأننا نحاكم الصهاينة لا نقاتلهم، وهو أمر أبعد ما يكون عن الحقيقة. أما التعاطف مع اليهود فهذا ناجم عن سوء فهم لمصطلح «أنسنة»، فقد جاء في الذكر الحكيم (ولا تهنوا في ابتغاء القوم إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان اللَّهُ عليمًا حكيمًا) (النساء ١٠٤). ولعل ما قاله مارك توين عن اليهود يلخص موقفي وبدقة بالغة:
Jews are members of the human race, worse than that I can,t say of them اليهود بشر، ولا يمكنني أن أقول ما هو أسوأ من ذلك عنهم». فالاستعمار ظاهرة إنسانية، والعنصرية ظاهرة إنسانية، والاستغلال هو الآخر ظاهرة إنسانية، والشر ظاهرة إنسانية، بمعنى أنها كلها ظواهر من صميم وجودنا الإنساني، ولذا يمكن رصدها وتفسير معظم جوانبها. والتفسير والفهم يختلفان عن التعاطف والتقبل، وهما ضروريان للتعامل مع الواقع وتغييره، أي أن الاجتهاد ضروري للجهاد، فبدون الاجتهاد يصبح الجهاد انتحارًا لأنه سيعني أننا نقذف بأنفسنا في نيران عجائبية غامضة دون سابق معرفة.

***

## الفصل الرابع: اليهود كعنصر نافع داخل الحضارة الغربية

هل يصح أن نختزل الآخرين ونؤسِّس علاقتنا معهم من منظور مدى نفعهم (المادي) لنا أو حتى للمجتمع ككل؟ لا شك أن مفهوم المنفعة، حتى بمعناها المادي الواحدي، مفهوم مهم للغاية، نستخدمه دائمًا في حياتنا اليومية في علاقتنا مع كثير من البشر، ولكننا عادةً لا نطبقه على من ندخل معهم في علاقة إنسانية مباشرة (أولية) مثل علاقات القرابة والجيرة والأسرة. فنحن نستخدم هذا المفهوم مع من ندخل معهم في علاقة موضوعية تعاقدية، مثل السكرتير أو مضيفة الطائرة. فمضيفة الطائرة إن لم تحضر لي طعامي في الوقت المحدد له، وإن لم تحضر لي القهوة حينما أطلبها، وإن لم تخبرني بمواعيد الأفلام، بل وإن لم تتصنع الرقة حينما تتحدث معي (خاصةً إن كنت من ركاب الدرجة الأولى)، فهي لا فائدة لها، ومن حقي أن أقدِّم شكوى لشركة الطيران، خاصةً إذا ما كنت من ركاب الدرجة الأولى (وهي مرتبة تقترب إلى حدٍّ ما من الفردوس الأرضي). ولكن حينما نحكم بعدم النفع على شخص ما، فإننا ندرك أننا نتحدث عن جانب واحد من وجوده، وهو وظيفته، وهي الرقعة العامة التي التقي معه فيها. ومن ثَمَّ فنحن ندرك، أحيانًا عن وعي، وأحيانًا أخرى بدون وعي، أن حكمنا لا ينصرف إلى إنسانيته الكلية المركبة المتعينة (كأب وابن يحب ويتعذب مثلنا). فمهما بلغ المرء من القسوة، فإنه لا يمكن أن يبلغ به التسطح درجة أن يظن أن الوظيفة هي الشخص، وأن أداءه لوظيفته هو وجوده وكينونته.

ولكن هذا بالضبط هو موقف الحضارة الغربية من أعضاء الجماعات اليهودية. فما هي الأسباب التي أدت إلى بلورة الرؤية الغربية للجماعات اليهودية باعتبارها جماعات وظيفية يُنظر لها من منظور مدى نفعها (أو ضررها)؟ للإجابة على هذا السؤال لابد أن نصوغ نموذجًا مركبًا يضم عناصر دينية (مفهوم الشعب الشاهد)، واقتصادية اجتماعية (ظاهرة الجماعات الوظيفية) أي أننا سنستخدم نموذجًا مركبًا لفهم كيف هيمن نموذج اختزالي على الحضارة الغربية.

الشعب الشاهد

سنبدأ بمحاولة اكتشاف البُعد الديني الذي تبدَّى في أحد المفاهيم الأساسية، وهو مفهوم «الشعب الشاهد». ولهذا المفهوم جانبان متناقضان ولكنهما مع هذا متكاملان. أما الجانب الأول، فهو رؤية الكنيسة لليهود باعتبارهم الشعب الذي أنكر المسيح المخلِّص عيسى بن مريم الذي أُرسل إليهم، فصلبوه بدلًا من الإيمان به. وقد رأى

آباء الكنيسة أن الهيكل هُدم وأن اليهود تشتَّتوا عقابًا لهم على ما اقترفوه من ذنوب. كما أعلن أحد الآباء أن الكنيسة أصبحت إسرائيل الحقيقية أو إسرائيل فيروس، وأنها إسرائيل الروحية والشعب المقدَّس هو المسيحيون، أما اليهود فهم إسرائيل المادية الزائفة. ودعا الكنيسة إلى أن تطرح ماضيها اليهودي جانبًا وأن تتوجه إلى العالم الوثني ككل، أي إلى العالم بأسره.

أما الجانب الآخر من فكرة الشعب الشاهد، فإنه يعود أيضًا إلى آباء الكنيسة، خصوصًا القديس بولس، حيث يذهب إلى أن رفض اليهود قبول مسيحهم المخلِّص هو سر من الأسرار. وهم يحملون الكتاب المقدَّس الذي يتنبأ بمقدمه منذ أيام المسيح، ومع هذا ينكرونه، ولذا فقد وُصفوا بأنهم «أغبياء يحملون كتابًا ذكيًا» (أي لا يعُون فحوى ما يحملون). وتنبأ القديس بولس أيضًا بأن قسوة قلب إسرائيل ستزداد على مر الأيام إلى أن يتنصر الأغيار جميعًا، وحينئذ سيتم خلاص إسرائيل نفسها أي اليهود كشعب بالمعنى الديني. كما تنبأ بأن اليهود سيهيمون على وجوههم بلا مأوى ولا وطن حتى نهاية الزمان. وتتواتر الصور والأفكار نفسها في كتابات القديس أوغسطين، فاليهود مثل قابيل الهائم على وجهه، وشتات اليهود لم يكن فقط عقابًا لهم على رفضهم العهد الجديد وعدم إدراك أن العهد الجديد وضَّح المعاني الخفية في العهد القديم بل إن هذا الشُتات هو نفسه إحدى الوسائل لنشر المسيحية، كما أن ضِعَة اليهود وتَمسُّكهم في الوقت نفسه بشعائر دينهم التي ترمز للمسيحية منذ القدم، دون أن يعوها هم أنفسهم، يجعل منهم شعبًا شاهدًا يقف دليلًا حيًا على صدق الكتاب المقدَّس وعلى عظمة الكنيسة وانتصارها. وبذا، تحوَّل اليهود إلى أداة لنشر المسيحية (وتمت حوسلتهم لصالح العالم المسيحي رغمًا عنهم ودون وعي من جانبهم).

وقد ساهم كلا العنصرين المتناقضين السابقين في صياغة السياسة الكاثوليكية إزاء الجماعات اليهودية، فكانت الكنيسة ترى ضرورة الإبقاء على اليهودية كعقيدة وعلى اليهود كشعب شاهد سيؤمن في نهاية الزمان بالمسيحية، ولذا تنبغي حمايتهم من الهلاك والدمار ولكن يجب أيضًا وضعهم في مكانة أدنى من المسيحيين. ولهذا، كانت الكنيسة تقوم بحملات تبشيرية بين اليهود، ولكنها في الوقت نفسه كانت تمنع تنصيرهم بالقوة وتُحرِّم توجيه تهمة الدم إليهم، ومن هنا كان الدور المزدوج للكنيسة فقد ساهمت في اضطهاد اليهود ولكنها لعبت في الوقت نفسه دورًا أساسيًا في حمايتهم من الجماهير الغاضبة المستغَلة وفي الإبقاء عليهم. وقد تم تلخيص الموقف

في العبارة التالية : «أن تكون يهوديًا، فهذه جريمة، ولكنها جريمة لا تُوجب على المسيحي أن يُنزل بصاحبها العقاب، فالأمر متروك للخالق».

ومن أهم آثار فكرة الشعب الشاهد أنها وضعت اليهود، من الناحية المعنوية والأخلاقية، على حدود التاريخ الغربي وعلى هامش التشكيل الحضاري الغربي، وعمقت حدوديتهم وهامشيتهم بحيث يمكن القول بأن فكرة الشعب الشاهد الكاثوليكي هي المقابل الديني لمفهوم أقنان البلاط الطبقي الذي حدد وضع اليهود كجماعة وظيفية وسيطة (والذي سنتناوله في الجزء التالي من هذا الفصل). ويُلاحَظ أن فكرة الشعب الشاهد تؤكد ضرورة الحفاظ على اليهود كأداة وعنصر غريب لا جذور له في الحضارة الغربية، وذلك ليخدموا غرضًا أو هدفًا غير يهودي. وقد تعمَّق هذا الإطار الفكري فيما بعد في الفكر البروتستانتي الخاص بالعقيدة الألفية وعقيدة الخلاص الاسترجاعية التي ترى أن اليهود أداة من أدوات الخلاص، وتمت علمنة المفهوم فيما بعد فتحوَّل إلى ما نسميه «الشعب العضوي المنبوذ»، أي أن اليهود يُشَكِّلون شعبًا عضويًا منبوذًا لا مكان له داخل الحضارة الغربية، وهو المفهوم الذي يُشَكِّل إطار التصور الغربي للجماعات اليهودية منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

أقنان البلاط

بعد أن تناولنا المكوِّن الديني في النموذج التحليلي المركب الذي نحاول صياغته، يمكننا تناول المكوِّن الاقتصادي الاجتماعي، وهو ظاهرة الجماعة الوظيفية، وهي جماعة بشرية يستجلبها المجتمع لتضطلع بوظائف يأنف أعضاء المجتمع القيام بها لأنها مشينة (البغاء) أو لأنهم عاجزون عن القيام بها لأنها تتطلب أدوات وخبرات معينة (الطب وقطع الماس)، ولأسباب أخرى عديدة (الاعتبارات الأمنية)، وعادةً ما يُعرَّف عضو الجماعة الوظيفية في ضوء الوظيفة التي يضطلع بها، وفي ضوء مدى نجاحه أو إخفاقه في أدائها، أي في ضوء نفعه. هذا هو تعريفه وهذا هو إدراك مجتمع الأغلبية له. وقد كانت الجماعات اليهودية تضطلع بدور الجماعة الوظيفية (القتالية والاستيطانية والأمنية) في العصور القديمة. أما في العصور الوسطى فقد ترجم المفهوم نفسه إلى ما يسمَّى «أقنان البلاط»، وهي ترجمة العبارة اللاتينية «سرفي كاميراي ريجيس servi camerae regis» وتعني حرفياً «أقنان أو عبيد الغرفة أو الخزانة الملكية». وكان المُصطلَح يعني عدة أشياء قد تبدو متناقضة:

١- أن اليهود عبيد الملك أو الإمبراطور أو النبلاء، وهو أمر اختلف باختلاف الفترة الزمنية أو الرقعة الجغرافية.
٢- أنهم ملكية خاصة للملك وحده .
٣- أنهم، لذلك، يتمتعون بحمايته.
٤- و يتمتعون بمزايا خاصة.
٥- وأن أية سلطة غير البلاط الملكي لا يمكنها أن تتعرض لهم.

وقد كان أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب يُعَدُّون غرباء. وحسب القانون (العرف) الألماني، فإن الغريب يتبع الملك ويُوضَع تحت حمايته ويُصبح من أقنانه. ومن هنا، كان لابد أن يستند وجودهم إلى مواثيق خاصة تمنحهم حقوقًا ومزايا معيَّنة نظير اضطلاعهم بوظائف محدَّدة. ومن ناحية الأساس، كانت هذه الوظائف هي التجارة والربا وجمع الضرائب.

ويعود المفهوم (دون المُصطلَح) إلى أيام شارلمان ولويس التقيّ في القرن التاسع الميلادي حيث منحا اليهود المواثيق. ولكن المُصطلَح نفسه استُخدم لأول مرة في القرن الثاني عشر الميلادي في مرسوم الإمبراطور فريدريك الأول الصادر في عام ١١٥٧، والذي أكده في عام ١١٨٢. وقد صدر مرسوم ملكي فرنسي عام ١٢٣٠ جاءت فيه إشارة لليهود باعتبارهم من الرقيق بحيث إذا هرب يهودي من مقاطعة أحد البارونات لمقاطعة أخرى فإن من حق البارون أن يسترده «كما لو كان أحد أرقائه» (باللاتينية: تانكوام بروبريوم سيرفيوم tanquam proprium servium). وقد استخدم فريدريك الثاني المُصطلَح نفسه عام ١٢٣٦ للإشارة إلى كل يهود ألمانيا.

ويعني مفهوم أقنان البلاط أن أعضاء الجماعات اليهودية، من خلال تبعيتهم المباشرة للملك، يقعون خارج نطاق العلاقات الإقطاعية، وأنهم بذلك أصـبحوا جزءًا من الطبقة الحاكمة أو على الأقل أداة في يدها. ولم يكن اليهود ملكية خاصة للملك أو لغيره بالمعنى المجازي، كما قد يتبادر للذهن لأول وهلة، فقد كانوا ملكية خاصة بالمعنى الحرفي كالعبيد أو المماليك. وتعني كلمة «سرفوس servus» اللاتينية «الخادم» أو «العبد» أو «القن». وقد عبَّر قانون إسبانيا الشمالية عن المفهوم حين نص على أن اليهود «عبيد الملك، وهم دائمًا ملك الخزينة الملكية». وفي قانون آخر، يُشار إلى اليهود بأنهم «رجال الملك، يرثهم من يرث العرش». ويستخدم ميثاق ثالث اصطلاحات مثل: «جودايوس هابيري judaeos habere»

أي «حق امتلاك اليهود» أو «جودايوس تنيري judaeos tenere» أي «حق الاحتفاظ باليهود» بل وعبارة «جوديي نوستري judei nostri» أي «يهودُنا». وقد ورد نص، في أحد القوانين الصادرة في إنجلترا في القرن الثاني عشر الميلادي، يوضح هذا المفهوم تمامًا، جاء فيه ما يلي: «كل اليهود حيثما كانوا في المملكة هم موالي الملك وتحت وصايته وحمايته، ولا يستطيع أيٌّ منهم أن يضع نفسه تحت حماية أي شخص قوي دون رخصة بذلك من الملك؛ لأن اليهود أنفسهم وكل منقولاتهم مِلْك للملك («تشاتيل chattel»). ولذلك، إن قام أي فرد باحتجازهم أو احتجاز أموالهم فإن من حق الملك، متى شاء واستطاع، أن يطالب بهم باعتبارهم حقًا خالصًا له».

وكان يتم شراء أعضاء الجماعات اليهودية وبيعهم ورهنهم وكأنهم أشياء ثمينة. وفي ألمانيا، أهدى أحد النبلاء عام ١٣٠٠ لأسقف مدينة مينز كل يهود فرانكفورت. وكان من الممكن أن يقوم مالك اليهود برهنهم، وقد منح هنري الثالث يهودًا لابنه إدوارد الذي قام برهن اليهود لدى أعدائهم المرابين الكوهارسيين. وحينما منح هنري الثالث (عام ١٢٥٦) القلعة وما حولها من أرض إلى جي دي روكفور، استثنى من ذلك غابة كنجزوود ويهود المدينة.

ولأن أعضاء الجماعات اليهودية كانوا سلعة ثمينة، أمر هنري الثالث ملك إنجلترا موظفي الحدود التابعين له بفتح الحدود أمام اليهود والترحيب بهم، ولكنه أمر في الوقت نفسه بحظر خروجهم منها. وفي عام ١٢٥٤، قابله وفد من اليهود وطلبوا إليه السماح لهم بمغادرة البلد، ولكنه رفض طلبهم وهددهم بأن من يُضبَط وهو يغادر البلد سيُعاقَب أشد العقاب. وإذا قُتل يهودي أو أُلحق به الأذى لا تُدفَع ديته أو التعويض عنه لأهله وإنما كانت تُدفَع للملك (شارلمان، مثلًا) باعتباره مالك اليهود. وفي إسبانيا المسيحية، كان من حق المحاكم اليهودية أن تصدر حكمها بالإعدام على أي يهودي، وأن تقوم بتنفيذ الحكم عليه ولكن بعد أن تدفع ثمنه للملك. وإن ألحقت إحدى المدن الأذى باليهود، كان عليها دفع غرامة للإمبراطور.

وكان بوسع من ليس لديه يهود أن يقتنيهم وأن يحصل على المواثيق الإمبراطورية التي تخول له ذلك. ففي عام ١٣٨٥، قامت مدن مقاطعة سوابيا بشراء اليهود المقيمين فيها من الإمبراطور حتى يتسنى للمدينة استغلالهم أو استثمارهم بنفسها. وكانت حماية الإمبراطور لليهود تمتد لتشمل حرية الحركة وإعفاءهم من كل القيود التي كانت تعوق التنقل والتجارة، كما كانت تشمل مزايا ضخمة تضعهم في مرتبة

أعلى من كل طبقات المجتمع المسيحي في العصور الوسطى ربما باستثناء النبلاء، وكانت هناك حالات يتساوى فيها اليهود مع كبار النبلاء.

كان اليهود جماعة وظيفية مالية نشطة تساعد في تحويل الثروة الطبيعية للدولة إلى نقود. فهم وسيلة لزيادة دخل الأفراد وريع الدولة، فاليهود، بوصفهم أقنان بلاط، كانوا خاضعين تمامًا للملك أو لمن يمتلكهم، إذ كان يفرض عليهم ما يشاء من ضرائب. وفي العادة، كانت تُفرَض عليهم ضرائب أعلى من تلك التي كانت تُفرَض على التجار المسيحيين. وكان الملك يصرح لهم أحياناً بفائدة أعلى مما هو مصرح به للمرابي المسيحي، وذلك لأن ثروة اليهود كانت دائمًا تصب، في نهاية الأمر، في الخزانة الملكية. وبعبارة أخرى، كان اليهود مجرد أداة في يد الحاكم يمكنه عن طريقها استغلال سائر طبقات المجتمع. فكان اليهودي يمتص الثروات والأموال من المجتمع، ثم يقوم الملك بعد ذلك باعتصاره عن طريق الضرائب الباهظة وبيع المواثيق والمزايا له. ومن هنا تشبيه أعضاء الجماعات اليهودية بـ «الإسفنجة» التي تمتص الماء ثم تفقده بالضغط عليها. واليهودي، بهذا المعنى، مملوك تستخدمه السلطة لقمع الجماهير. وأداة الاستغلال التي يستخدمها المملوك، كفرد في جماعة وظيفية قتالية، هي سيفه. أما أداة الاستغلال التي يستخدمها اليهودي، فهي رأس المال الربوي. وإذا كان المملوك المقاتل يُريق دم أعدائه بسيفه حتى تستمر السلطة في الاستيلاء على الثروات والأموال، فإن اليهودي يمتص المال والثروات مباشرةً من رأس المال.

يهود البلاط

نتيجةً للتحوُّلات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الغربي ترجمت الجماعة الوظيفية في القرن السادس عشر نفسها إلى ظاهرة «يهود البلاط» وهم وكلاء الحكام ومستشاروهم في الأمور التجارية والمالية في العالم الغربي، وهم من أهم الجماعات الوظيفية الوسيطة في عصر الملكيات المطلقة في أوروبا، خصوصًا في وسطها في القرن السابع عشر. وقد ظهرت حاجة الأمراء الألمان إلى يهود البلاط لملء الفراغ الذي خلقه تَفتُّت الطبقة الوسطى الألمانية التي كانت قد وصلت إلى قدر عالٍ من القوة قبل ذلك، ولكنها تفتَّتت إلى بُرجوازيات صغيرة تقطن في مدن صغيرة، وزادت العوائق الإقطاعية، وتآكُل جهاز الدولة الألمانية ذاته هذه الحاجة. ومع قيام الإمارات الألمانية، حاول كل أمير على حدة أن يطور إمارته. ولكن الطبقات والنقابات الإقطاعية التقليدية كانت تقف حجر عثرة أمام سعي الأمير إلى

فرض هيمنته وهيمنة الدولة على كل رعاياه وكل نواحي حياتهم (وهذا هو هدف الدولة القومية الحديثة). كما كان الأمير يحتاج إلى رأس مال لتنمية دولته أو إمارته وتنظيم إدارتها، أي أنه كان في حاجة إلى أدوات إنتاج وإدارة. وقد ظهر يهودو البلاط ليملأوا هذه الفجوة وليصبحوا أداة إنتاج وأداة إدارة. وكان يهود البلاط مرشحين لهذا، أكثر من أية مادة بشرية أخرى، لعدة أسباب: لأنهم كانوا يمتلكون رأس المال اللازم لعملية التنمية، كما كانوا جزءًا من شبكة مالية ضخمة تُسهِّل لهم عملية اقتراض الأموال المطلوبة. وكان لديهم الخبرة الإدارية اللازمة لإدارة الإمارات الجديدة. ولم تكن يهود البلاط يتمتعون بأية حقوق، سواء حقوق مواطني المدينة أو حقوق أعضاء نقابات الحرفيين أو الطبقات والفئات الإقطاعية. ولم تكن هناك مؤسسة، مثل الكنيسة، تحميهم وتضعهم تحت رعايتها. وكانت كل حقوق يهودي البلاط منحة من الأمير يخلعها عليهم حين يشاء ويحجبها عنهم حين يقرر ذلك.

لكل ما تقدَّم كان يهود البلاط رجالًا هامشيين لا حقوق لهم ولا أساس من القوة ولا أمل لهم في الحصول عليها. وهم في هذا يشبهون الخصيان، وكما وصفهم أحد الكُتَّاب فهم خصيان غير مخصيين. ومن ثَمَ فهم لا يهدِّدون الأمير من ناحية، كما أنهم يشكلون أداته الإنتاجية والإدارية ذات الكفاءة المطلوبة من ناحية أخرى.

وكانت العلاقة بين يهود البلاط والأمراء علاقة نفعية تمامًا، فهم يستفيدون من علاقتهم بالحاكم ليحققوا الثروات ويحصلوا على المزايا. وهو بدوره يبقي عليهم بمقدار ما يستفيد من وجودهم باعتبارهم مصدرًا لا ينضب للثروة، يعتصر كميات كبيرة من أموالهم عن طريق الضرائب التي يفرضها عليهم ومن خلال الهدايا التي كان يحصل عليها منهم في مناسبة تتويجه وفي غير ذلك من المناسبات. كما أنهم كانوا يشترون منه حقوقهم وامتيازاتهم نظير أموال طائلة. وإلى جانب هذا، كانوا يؤدون العديد من الخدمات للبلاط، أي أنهم كانوا أداة للتاج لا تربطهم به رابطة وثيقة تتجاوز المستوى الاقتصادي النفعي. وكان كل يهودي بلاط يملأ فجوة وظيفية محدَّدة، ويرتبط وجوده وكذلك مكانته بها، فإن انتفى وجود الفجوة انتفى وجوده. لكل هذا، كان الملك يتخلى عن يهود البلاط ويتخلص منهم عندما يشغل عنصر اقتصادي آخر وظيفتهم، كأن تنشأ طبقة بورجوازية محلية، أو يتسع نطاق رغباته بحيث لا يستطيع المموِّلون اليهود أن يفوا بحاجاته. وكان من السهل على الملوك التخلص من يهود البلاط، بل ومن كل الجماعات اليهودية، لأنهم لم يكونوا أصحاب

رؤوس أموال ضخمة وإنما كانوا أساسًا، وبالدرجة الأولى، عنصرًا اقتصاديًا إداريًا كفئًا تتبعهم شبكة اقتصادية ضخمة. ولذا، لم يكن أعضاء الجماعة يُشَكِّلون طبقة مستغلة ذات نفوذ وكيان مستقلين وإنما كانوا أداة استغلال تابعة وعميلة ومرتبطة بإحدى الطبقات أو القطاعات الحاكمة. كما أنهم كانوا مكروهين من الجماهير باعتبارهم أداة الاستغلال المباشرة، ومن البورجوازية المحلية لأنهم يُشَكِّلون غريمًا لها، ومن النبلاء وكثير من أعضاء النخبة الحاكمة لأنهم أداة في يد الملك يستخدمها لتدعيم نفوذه على حسابهم. ولم يكن لأعضاء الجماعات اليهودية أية علاقة حميمة بأيٍّ من فئات المجتمع. وكثيرًا ما كانت تُصادَر أموال يهودي البلاط بعد موته، كما كان الأمير أو الملك يرفض دفع الديون التي عليه. أما الذي لم يفقد ثروته بهذه الطريقة، فقد أدَّت التحولات الاقتصادية، مثل: اتساع نطاق الرأسمالية الغربية أو تزايد ضخامة مشروعاتها أو ظهور بورجوازيات محلية قوية إلى تهميشه أو إفلاسه، حيث لم يكن بمقدوره الصمود في حلبة المنافسة، خصوصًا وأن استثمارات يهود البلاط كانت دائمًا مرتبطة بالدولة ولم تصبح قط مشروعًا خاصًا بمعنى الكلمة. لكل هذا، لم يلعب يهود البلاط أو أثرياء اليهود على وجه العموم دورًا حاسمًا في نشوء الرأسمالية الغربية الرشيدة.

الشعب النافع

اليهود كشعب شاهد أو كجماعة وظيفية كانوا أداة لا غاية، وسيلة لا هدف، يتم الاحتفاظ بها طالما كانت نافعة تؤدي وظيفتها. هذا المفهوم الكامن في الفكر الغربي الوسيط حتى بدايات عصر النهضة، ازداد انتشارًا وتواترًا ووضوحًا مع علمنة الحضارة الغربية، ومع ظهور الفلسفة النفعية (المادية) التي تجعل كل شيء (بما في ذلك الإنسان) وسيلة لا غاية، فالغاية النهائية الوحيدة هي المنفعة المادية. ويمكننا القول إن الرؤية الغربية لليهود في العصر الحديث هي إعادة إنتاج لهذه الرؤية النفعية.

ويلاحظ أن الديباجات الدينية ازدادت خفوتًا إلى أن تلاشت تمامًا، إلا من بعض التصريحات المضحكة عن التراث المسيحي - اليهودي.

ولقد كان وضع اليهود مستقرًا تمامًا داخل المجتمعات الغربية في العصور الوسيطة كجماعة وظيفية وسيطة ذات نفع واضح. ثم بدأ هذا الوضع في التقلقل مع التحولات البنيوية العميقة التي خاضها المجتمع الغربي ابتداءً من القرن السادس عشر وظهور الثورة التجارية، فأصبحوا جماعة وظيفية بلا وظيفة، وظهر ما يسمَّى «المسألة

اليهودية». ومع علمنة المجتمع الغربي لم يعد من الممكن الاستمرار في الدفاع عن وجود اليهود من منظور فكرة الشعب الشاهد (الدينية). وكان لا بد من أن يتم الدفاع عن اليهود على أسس لا دينية علمانية، كما كان لابد من طرح أسطورة شرعية جديدة ذات طابع أكثر علمانية ومادية.

ويلاحظ تراجع الديباجات الدينية وبروز مفهوم المنفعة المادية في النصف الثاني من القرن السابع عشر، فتم الدفاع عن عودة اليهود إلى إنجلترا من منظور النفع الذي سيجلبونه على الاقتصاد الإنجليزي، حيث نظر إليهم كما لو أنهم سلعة أو أداة إنتاج. وكان المدافعون عن توطين اليهود يتحدثون عن نقلهم على السفن الإنجليزية بما يتفق مع قانون الملاحة الذي صدر آنذاك، والذي جعل نقل السلع من إنجلترا وإليها حكرًا على السفن الإنجليزية. كما أن كرومويل فكَّر في إمكانية توظيفهم لصالحه كجواسيس.

ويبدو أن مفهوم نفع اليهود مفهوم متجذِّر في الوجدان الغربي تبناه الجميع، ولذا حينما قام أعداء اليهود بالهجوم عليهم من منظور عدم نفعهم وضررهم، تبنى أعضاء الجماعات اليهودية نفس المنطق، فلم يدافعوا عن أنفسهم من منظور حقوقهم الأساسية والمطلقة كبشر، وإنما بينوا أن حقوقهم تستند إلى نفعهم. فكتب سيمون لوتساتو (١٥٨٣- ١٦٦٣) وهو حاخام إيطالي مقالًا تحت عنوان «مقال عن يهود البندقية» عدَّد فيه الفوائد الكثيرة التي يمكن أن تعود على البندقية وعلى غيرها من الدول من وراء وجود اليهود فيها، فهم يضطلعون بوظائف لا يمكن لغيرهم الاضطلاع بها مثل التجارة. وهم يطورون فروعًا مختلفة من الاقتصاد. ولكنهم على عكس التجار الأجانب خاضعون لسلطة الدولة تمامًا، ولا يبحثون عن المشاركة فيها. وهم يقومون بشراء العقارات، ومن ثم لا ينقلون أرباحهم خارج البلاد.

إن اليهود من هذا المنظور يشبهون الرأسمال الأجنبي لابد من الحفاظ عليه والدفاع عنه. وقد تبنَّى الممول اليهودي الهولندي منَسَّي بن إسرائيل نفس المنطق في خطابه لكرومويل، الذي طلب فيه السماح لليهود بالاستيطان في إنجلترا. كذلك تبنَّى أصدقاء اليهود المنطق ذاته، فطالب جوسيا تشايلد رئيس شركة الهند الشرقية، عام ١٦٩٣ بإعطاء الجنسية لليهود الموجودين في إنجلترا بالفعل، وأشار إلى أن هولندا قد فعلت ذلك، وازدهر اقتصادها بالتالي. كما كتب جون تولاند عام ١٧١٤ كتيبًا مهمًا للغاية عنوانه «الأسباب الداعية لمنح الجنسية لليهود الموجودين في بريطانيا العظمى وأيرلندا» دافع فيه عن نفع اليهود مستخدمًا منطلقات لوتساتو.

ومن أهم المدافعين عن نفع اليهود الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو، حيث بيَّن أهمية دورهم في العصور الوسطى في الغرب، وكيف أن طرد اليهود ومصادرة أموالهم وممتلكاتهم اضطرهم إلى اختراع خطاب التبادل لنقل أموالهم من بلد إلى آخر، ومن ثَمَّ أصبحت ثروات التجار غير قابلة للمصادرة وتمكنت التجارة من تحاشي العنف ومن أن تصبح نشاطًا مستقلًا، أي أنه تم ترشيدها.

ولعلَّ أدق وأطرف تعبير عن أطروحة نفع اليهود ما قاله إديسون في مجلة إسبكتاتور في ٢٧ سبتمبر ١٧١٢ حين وصف بدقة تحول اليهود إلى أداة كاملة، فاليهود منتشرون في كافة الأماكن التجارية في العالم، حتى أصبحوا الأداة التي تتحدث من خلالها الأمم التي تفصل بينها مسافات شاسعة والتي تترابط من خلالها الإنسانية فهم مثل الأوتاد والمسامير في بناء شامخ، وعلى الرغم من أنهم ليس لهم قيمة في ذاتهم، فإن أهميتهم مطلقة لاحتفاظ الهيكل بتماسكه.

وقد أصبح مفهوم نفع اليهود مفهومًا مركزيًا في الحضارة الغربية مع ازدهار فكر حركة الاستنارة، ومع هيمنته شبه الكاملة على الفكر الفلسفي الأخلاقي الغربي. فمن أهم ركائز هذا الفكر في المجال الأخلاقي الفلسفة النفعية. وقد ظهر في هذه المرحلة فكر كل من آدم سميث في إنجلترا، والفيزيوقراط في فرنسا، حيث كان كلاهما يطالب الدولة بتنظيم ثروتها وزيادتها، كما كانا يتقبلان فكرة أن الهدف النهائي (والمطلق) لكل الأشياء هو مصلحة الدولة. وكان أعضاء الفريق الأول يرى أن الصناعة هي المصدر الأساسي للثروة في حين كان أعضاء الفريق الثاني، بحكم وجودهم في بلد زراعي أساسًا، يرون أن الزراعة هي المصدر الأساسي للثروة. ولكن مع هذا، تظل فكرة المنفعة هي الفكرة الأساسية في فكر الفريقين.

ولابد أن ندرك أن هذه المرحلة شهدت تزايد اهتزاز وضع أعضاء الجماعات اليهودية، ومع تزايد سلطة الدولة المركزية وقوة البورجوازيات المحلية، وبالتالي لم يعد وضع أعضاء الجماعات اليهودية قلقًا وحسب، بل بدأ يدخل مرحلة الأزمة. وتم طرح الحل في إطار مدى نفع اليهود للدولة. فأعلنت الأكاديمية الملكية في منز (فرنسا) عن مسابقة في عام ١٧٨٥ لكتابة بحث عن إمكانية جعل يهود فرنسا أكثر نفعًا وسعادة. ولو طرحنا حكاية السعادة جانبًا باعتبارها ديباجات مريحة تساهم في عملية ترويج فكرة النفع، فإننا يمكننا القول بأن الغرب قد أدرك تمامًا في عصر الاستنارة أن حل المسألة اليهودية يكمن في تحويل اليهود إلى مادة بشرية نافعة، أي خلق وظيفة جديدة لهم باعتبار أنهم جماعة وظيفية فَقَدت وظيفتها. ويجب التنبيه إلى

أن هذا الإطار الوظيفي النفعي المادي لم ينطبق على اليهود وحسب، وإنما على كل البشر وعلى الطبيعة، فالفكر الاستناري حوَّل الكون (الإنسان والطبيعة) إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها بكفاءة عالية. وقد نشر الموظف البروسي كريستيان دوم كتابه الشهير عن نفع اليهود في عام ١٨٧١، حيث طالب بإعطاء اليهود حقوقهم المدنية حتى يصبحوا نافعين بالنسبة إلى دولة تريد أن تزيد من عدد سكانها وقوتها الإنتاجية. ويبيِّن دوم أن اليهود مفضلون عن أي مستوطنين جدد لأنهم ذو جذور في البلاد التي يقطنونها (رأسمال محلي) أكثر من الأجنبي الذي يعيش في البلد بعض الوقت (رأسمال أجنبي). ومع هذا طالب دوم بأن يُعتق اليهود لا باعتبارهم أفرادًا وإنما باعتبارهم مجموعة عضوية متماسكة تعيش داخل الجيتو. ومعنى هذا أن دوم كان يود تحويل اليهود إلى مادة نافعة متماسكة تعيش في وسط المجتمع الألماني فيمكن لهذا المجتمع الاستفادة منها على ألا تصبح جزءًا منه، ويظل اليهود في المجتمع دون أن يكونوا فيه (وهذه هي الرؤية الغربية لإسرائيل: جيتو تابع للغرب يكون في الشرق دون أن يكون منه). وهذه ترجمة حديثة لرؤية الغرب لليهود كشعب شاهد أو أداة للخلاص وجماعة وظيفية. وقد نُشرت كتابات عديدة بأقلام الكُتَّاب الفرنسيين الذين ساهموا في الثورة الفرنسية مثل ميرابو وغيره، دافعوا فيها عن نفع اليهود أو إمكانية إصلاحهم أو تحويلهم إلى شخصيات نافعة منتجة. وموضوع نفع اليهود يشكل إحدى اللبنات الأساسية في كتابات السياسي الإنجليزي والمفكر الصهيوني المسيحي اللورد شافتسبري، الذي اقترح توطين اليهود في فلسطين لأنهم جنس معروف بمهارته ومثابرته، ولأنهم سيوفرون رؤوس الأموال المطلوبة، كما أنهم سيكونون بمثابة إسفين في سوريا يعود بالفائدة لا على إنجلترا وحدها، وإنما على العالم الغربي بأسره. وتحويل اليهود إلى عنصر نافع عن طريق نقلهم إلى الشرق ليصبحوا مادة بشرية استيطانية هو الحل الغربي الاستعماري للمسألة اليهودية. ولذا نجد أن بلفور يكرر نفس هذه الآراء في مقدمته لكتاب ناحوم سوكولوف تاريخ الصهيونية.

وقد سيطر الفكر الفيزيوقراطي وفكر آدم سميث على كثير من الحكام المطلقين، حيث كانت حكومات البلاد الثلاثة التي اقتسمت بولندا واليهود فيما بينها، في أواخر القرن الثامن عشر، يحكمها حكام مطلقون مستنيرون (فريدريك الثاني في بروسيا، وجوزيف الثاني في النمسا، وكاترين الثانية في روسيا). فتبنت هذه الحكومات مقياس المنفعة تجاه أعضاء الجماعات اليهودية، فتم تقسيمهم إلى نافعين وغير

نافعين. وكان الهدف هو إصلاح اليهود وزيادة عدد النافعين، وطرد الضارين منهم أو عدم زيادتهم. وبما أن معظم أعضاء الجماعة اليهودية مركَّزون في التجارة، أخذت عملية تحويل اليهود إلى عناصر نافعة شكل تشجيعهم على العمل في الصناعة أو الزراعة، وهو ما يُسمَّى «تحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج». كما لم يكن ممكنًا أن يُعتَق من اليهود سوى النافعين منهم. وكان يُنظَر إلى اليهود كمادة بشرية، فكانت تُحَدُّ حريتهم في الزواج حتى لا يتكاثروا. وكان الشباب يُجندون حتى يتم تحديثهم وتحويلهم إلى عناصر نافعة. ومن الحقائق المرعبة أن البغايا كن يعتبرن من العناصر النافعة ولذا منحن حرية التنقل، وقد أدى هذا إلى زيادة عدد البغايا اليهوديات زيادة واضحة.

الدولة الوظيفية النافعة

لا يمكن فهم تاريخ العداء لليهود (بما في ذلك النازية) إلا في إطار مفهوم الجماعة الوظيفية التي يُحكم عليها من منظور نفعها. فقد تبنَّى المعادون لليهود هذا المفهوم وصدروا عنه في رؤيتهم وأدبياتهم، فراحوا يؤكدون أن أعضاء الجماعة اليهودية شخصيات هامشية غير نافعة، بل وضارة يجب التخلص منها، وتدور معظم الأدبيات العنصرية الغربية في القرن التاسع عشر حول هذا الموضوع، وهي أطروحة لها أصداؤها أيضًا في الأدبيات الماركسية، وضمن ذلك أعمال ماركس نفسه، حيث يظهر اليهودي باعتباره ممثلًا لرأس المال الطفيلي الذي يتركز في البورصة ولا يغامر أبدًا بالدخول في الصناعة. وتظهر الأطروحة نفسها في كتابات ماكس فيبر الذي يرى أن رأسمالية اليهود رأسمالية منبوذة، بمعنى أنها رأسمالية مرتبطة بالنظام الإقطاعي القديم ولا علاقة لها بالنظام الرأسمالي الجديد (ومن المفارقات أن اليهودي الذي كان رمزًا لرأس المال المحلي المتجذر، أصبح هنا رمز رأس المال الأجنبي الطفيلي المستعد دائماً للرحيل والهرب).

وقد وصل هذا التيار إلى قمته في الفكر النازي الذي هاجم اليهود لطفيليتهم وللأضـرار التي يُلحقونـها بالمجتمـع الألماني وبالحضـارة الغربية. وقد قام النازيون بتقسيم اليهود بصرامة منهجية واضحة إلى قسمين:

١- يهود غير قابلين للترحيل، وهم أكثر اليهود نفعًا.

٢- يهود قابلون للترحيل (بالإنجليزية: ترانسفيرابل tranferable) وقابلون للتخلص منهم (بالإنجليزية: ديسبوزابل disposable) ويُستَحسن التخلص منهم بوصفهم عناصر غير منتجة (أفواه تأكل ولا تنتج [بالإنجليزية: يوسلس إيترز

uscless eaters] حسب التعبير النازي المادي الرشيد الطريف) وبوصفهم عناصر ضارة غير نافعة لا أمل في إصلاحها أو في تحويلها إلى عناصر نافعة منتجة. ومما يجدر ذكره والتأكيد عليه، أن هذا التقسيم تقسيم عام شامل، غير مقصور على اليهود، فهو يسري على الجميع، فقد صنَّف الألمان المعوقين والمتخلفين عقليًا وبعض العجزة والمثقفين البولنديين باعتبارهم «غير نافعين»، أي قابلين للترحيل ويستحسن التخلص منهم، وقد سويت حالة كل هؤلاء (بما في ذلك اليهود) عن طريق الترحيل إلى معسكرات السخرة أو الإبادة، حسب مقتضيات الظروف والحسابات النفعية المادية الرشيدة.

وقد تقبَّل الصهاينة هذا الإطار الإدراكي، فنجد أن هرتزل يرى أن اليهود عنصر بشري فائض غير نافع يجب توظيفه وجعله عنصرًا نافعًا للحضارة الغربية عن طريق تحويله إلى مستوطنين، بل وعن طريق تحويل أعضاء الجماعات كافة إلى عُمَلاء للقوة الاستعمارية الراغبة في الاستفادة منهم. ويتحدث ناحوم سوكولوف بالطريقة نفسها عن اليهود وكيفية تحويلهم إلى مادة نافعة. كما كان مفكرو الصهيونية العمالية يصرون على إمكانية تحويل اليهود إلى شعب نافع ومنتج من خلال غزو الحراسة والأرض والعمل والإنتاج.

ويجب أن نشير هنا إلى ألفريد نوسيج الفنان الصهيوني الذي عاون هرتزل في تأسيس المنظمة الصهيونية وكان أحد زعماء الصهيونية في ألمانيا. وقد امتد به العمر إلى أن استولى النازيون على السلطة واحتلوا بولندا. فتعاون نوسيج مع الجستابو ووضع مخططًا لإبادة يهود أوروبا باعتبارهم عناصر غير نافعة. وقد حاكمه يهود جيتو وارسو وأعدموه. وقد فعل رودولف كاستنر، المسئول الصهيوني في المجر، الشيء نفسه حينما تفاوض مع أيخمان (المسئول النازي) بخصوص تسهيل نقل يهود المجر (باعتبارهم عناصر غير نافعة قابلة للترحيل والإبادة) مقابل السماح لبعض الشباب اليهودي بالسفر إلى فلسطين والاستيطان فيها («شباب من أفضل المواد البيولوجية» على حد قول أيخمان أثناء محاكمته).

والدولة الصهيونية الوظيفية النافعة تدور في نفس الإطار، فهي ستقوم بنفس الأعمال التي تقوم بها الجماعة الوظيفية في العصور الوسطى، فتتحول الجماعة الوظيفية إلى دولة وظيفية تغرس في الشرق العربي في العصر الحديث. وستقوم هذه الدولة الوظيفية بنفس الأعمال المشينة التي كانت تقوم بها الجماعات الوظيفية، وهي أعمال لا يمكن للدول الغربية المحترمة أن تقوم بها نظرًا لأنها دولة ليبرالية

وديمقراطية تود الحفاظ على صورتها المشرقة فتوكل إلى الدولة الصهيونية بمثل هذه الأعمال. ومن هذه الوظائف تزويد دول أمريكا اللاتينية العسكرية بالسلاح، والتعاون مع جنوب أفريقيا في كثير من المجالات بما في ذلك السلاح النووي، والقيام ببعض أعمال المخابرات والتجسُّس، والسماح للولايات المتحدة بإنشاء إذاعة موجهة فيها للاتحاد السوفيتي (سابقًا). كما تقوم الدولة الصهيونية بتوفير الجو الملائم والتسهيلات اللازمة للترفيه عن الجنود الأمريكيين. ويبدو أن الدولة الصهيونية الآن أصبحت مصدرًا لكثير من المرتزقة في العالم، كما يبدو أنها بدأت في تصدير البغايا لبلدان غربية مثل هولندا (أمستردام) وألمانيا (فرانكفورت).

ولكن أهم وظائف الدولة الصهيونية على الإطلاق هو الوظيفة القتالية (لا التجارية أو المالية) فعائد الدولة الوظيفية الأساسي عائد استراتيجي والسلعة أو الخدمة الأساسية الشاملة التي تنتجها هي القتال: القتال في نظير المال -أي أنها وظيفة مملوكية بالدرجة الأولى-، وفيما عدا ذلك، فإنها ديباجات اعتذارية وتفاصيل فرعية.

والدولة الوظيفية الصهيونية لا تقوم، مثل الجماعة الوظيفية اليهودية، بتحصيل الضرائب مباشرةً، ولكنها مع هذا تحقق ريعًا عاليًا للدولة الراعية لأنها تقوم بضرب تلك النظم القومية العربية التي تحاول رفع سعر المواد الخام أو حتى تتحكم في بيعها وفي أسعارها أو التي تختط طريقًا تنمويًا مستقلًا أو تتبنى سياسة داخلية وخارجية تهدد المصالح الغربية بالخطر. أما الضريبة التي يدفعها أعضاء الدولة الوظيفية الصهيونية، فهي حالة الحرب الدائمة التي يعيشونها بسبب الدور الذي يضطلعون به. ومهما يكن الأمر فقد أدرك الصهاينة هذه الوظيفة، كما أدركوا أنهم كلما زاد ما يحققونه من ربح لراعيهم من خلال أدائهم لمهام وظيفتهم زادت فرص استمرار الدعم وفرص البقاء، ومن هنا كان تأكيدهم المستمر وإلحاحهم الدائم على الجدوى الاقتصادية التي يؤديها التجمع الصهيوني وعلى مقدار النفع الذي سيعود على الراعي والممول (الإمبريالي)، تمامًا مثلما يفعل أي شخص رشيد مع أية سلعة تباع وتُشترى. وبالفعل، نجد أنه في وقت كان فيه المشروع الصهيوني لا يزال في إطار النظرية والأمنية، كان الزعماء الصهاينة يؤكدون، الواحد تلو الآخر، أن تمويل مثل هذا المشروع الاستيطاني الصهيوني مسألة مربحة للدولة التي ستستثمر فيه.

***

## الفصل الخامس : الرأسمالية الرشيدة

ساد في خطابنا التحليلي تصوُّر بأن الديني والسياسي أمران منفصلان تمام الانفصال، وأنه حينما توظَّف الدوافع الدينية في عالم السياسة فإن هذا شكل من أشكال التخلف، لا يعدو كونه تعبيراً عن مقدرة البعض على استغلال الدين لمآربه الخاصة. وهذه الرؤية تنبع من نموذج اختزالي يرى عقل الإنسان باعتباره مُقسَّماً إلى قسمين: قسم السياسة وقسم الدين، وهي رؤية سطحية للإنسان والمجتمع تختزل أية ظاهرة إنسانية إما إلى بُعدها السياسي أو الاقتصادي (المادي) أو الديني (الروحي)، وترى الواحد بمعزل عن الآخر. وقد بيَّن ماكس فيبر عالِم الاجتماع الألماني مدى تداخل الديني والسياسي والاقتصادي في دراسته لأصول الرأسمالية الرشيدة، والنموذج التحليلي الذي صاغه يُعدُّ من أكثر النماذج تركيبية وتفسيرية. رأسمالية المجتمعات التقليدية يبدأ فيبر في صياغة نموذجه المركب بالتمييز بين ما يسميه المجتمع التقليدي وما يسميه المجتمع الحديث، أي أنه يبدأ بالمكون الاقتصادي/الاجتماعي. والفارق بين الأول والثاني هو فارق في معدلات الترشيد، فقد توجد جيوب تم ترشيدها في المجتمعات التقليدية، ولكنها مع هذا تظل خاضعة في تنظيمها (ككل) لقيم دينية أو لأعراف قبلية تلعب أواصر القرابة فيها دوراً قوياً، أي أنها لا يمكن ردها إلى مبدأ واحد. أما المجتمع الحديث، فهو مجتمع تم ترشيد معظم أو كل أشكال الحياة فيه، وذلك بتبسيطها وتنميطها ثم إخضاعها لمبدأ واحد.ويميِّز فيبر بين رأسمالية المجتمعات التقليدية والرأسمالية (أو روح الرأسمالية) في المجتمع الحديث. وهو في تمييزه هذا لا يلجأ إلى دراسة الاحصاءات الجادة، بل يركز على البُعد الإنساني.

١ ـ فالنشاط الاقتصادي في المجتمع التقليدي يصدر عن فكرة أن العمل لعنة على الإنسان وأنه عبء عليه أن يحمله. ولذا، يحاول المنتج أن يبحث عن الراحة ويعمل أقل حتى ولو حقق أرباحاً قليلة، وهو يعمل حتى يفي حاجته وحسب، فإن حقق الثراء فإنه يتقاعد ويستريح، أي أن حياة الإنسان ليست مكرسة تماماً للعمل والتراكم ولم يتم ترشيدها في ضوء الرغبة الواحدية في العمل والإنتاج.

٢ ـ والهدف من العملية الإنتاجية في المجتمعات التقليدية ليس أمراً مجرداً مثل التراكم (وتعظيم الربح والإنتاج) وإنما له أهداف إنسانية مجردة متعينة مثل إشباع الحاجات الإنسانية والحصول على السلع الترفية، أي أن الواحدية الإنتاجية (والاستهلاكية) لم تسيطر تماماً بعد على كل نواحي الاقتصاد.

٣ ـ يلاحَظ في المجتمعات التقليدية أن بنية المجتمع مستقرة لا تتصاعد فيها الرغبات الاستهلاكية عند الأفراد، وهو ما يعني استحالة تطوير اقتصاد تراكمي توسعي بشكلٍ مستمر، فالمنتج غير مستعد للتوسع والإبداع والتجريب وسيستمر في إنتاج نفس السلع لنفس الأشخاص الذين عندهم نفس الحاجات.

٤ ـ يلاحَظ، في المجتمعات التقليدية، تعدد الجيوب الإثنية والدينية وتنوع الثقافات بسبب غياب الحكومة المركزية، الأمر الذي يعني استحالة إنتاج سلع نمطية.

٥ ـ إلى جانب هذا، نجد أن النشاط الاقتصادي في المجتمعات التقليدية لا يخضع لقانون عام يسري على الجميع إذ تؤثر علاقات القربى والاعتبارات الإثنية في قوانين التعامل، فلا يمكن للمرء أن يتعامل مع الغريب مثلما يتعامل مع القريب. ولا توجد قواعد ثابتة للإتّجار أو لتحديد سعر الفائدة، فكل شيء خاضع للتفاوض بسبب غياب القانون الواحد.

٦ ـ يلاحَظ أن التجار في المجتمع التقليدي (وهم في كثير من الأحيان أعضاء في جماعة وظيفية) يتبنون قيماً مزدوجة، فهم يلتزمون تجاه جماعتهم بقيم أخلاقية مختلفة عن تلك التي يتبنونها تجاه الغريب.

٧ ـ يلاحَظ أن العلاقة بين صاحب العمل والأجراء، في المجتمع التقليدي، تتسم بأنها شخصية ومباشرة وكثيراً ما يعمل صاحب العمل بيديه مع عماله، أي أنها علاقة تدخل فيها اعتبارات إنسانية شخصية.

٨ ـ يلاحَظ في المجتمعات التقليدية، أن التجارة، بسبب ارتباطها برغبات التجار وتأثير علاقات القربى فيها وغياب القانون الواحد، تصبح عملية شخصية غير رشيدة تسود فيها قيم الكرم والأريحية والبخل والجشع، وهي كلها قيم (سلبية كانت أم إيجابية) إنسانية تعني أن التاجر فرد مركب له طموحه وأحلامه وليس وحدة اقتصادية رشيدة مضبوطة من خلال القانون الواحد العام.

لكل ما تقدَّم من أسباب يتداخل فيها الإنساني بالاقتصادي، فإن ما يسمَّى بالرأسمالية في المجتمع التقليدي هو في واقع الأمر محاولة لمراكمة الثروات لا من خلال الإنتاج والاستثمار المنظم وإنما من خلال نقل البضائع (عادةً الترفية والكمالية) من مجتمع إلى آخر، أو من خلال القرصنة أو تمويل الحروب وإقراض الحكومات والأمراء، أو من خلال الحصول على احتكارات أو حق جمع الضرائب (الالتزام) أو الاتجار في العملة أو المضاربات في البورصة أو الاستثمار مع السلطة الحاكمة أو الدخول في مشاريع استعمارية استيطانية، أو الاستفادة من سطوة السلطة في الحصول على

عمالة رخيصة أو استغلال مصادر طبيعية مثل الملح والأنهار بدعم من السلطة وبتوجيه منها. ولذا، نجد أن الاستثمار في هذا الإطار يتطلب دائماً عائداً سريعاً ومضموناً. ويلاحظ أنه لا يوجد تقسيم واضح للعمل في النشاط الرأسمالي التقليدي، فالتاجر الدولي هو التاجر المحلي ويمكن أن يكون هو ذاته منتج السلعة أيضاً.الرأسمالية الرشيدة بعد أن فرغ فيبر من رسم هذه الصورة المركبة للمجتمع التقليدي ولنمط الرأسمالية فيه (وهو نمط تحدد من خلال تداخل العناصر الإنسانية والاقتصادية)، يتوجه فيبر لدراسة الرأسمالية الحديثة، أي الرأسمالية الرشيدة. ويرى أن المدخل لفهمها هو عملية الترشيد، وهي عملية لم تعرفها الرأسمالية التقليدية، فالترشيد (في الإطار المادي) يَرُدُّ الواقع الإنساني المركب بأسره إما إلى مبدأ اقتصادي واحد أو إلى مجموعة من المبادئ الاقتصادية (عادةً ما يمكن رَدُّها بدورها إلى مبدأ مادي واحد)، وهي عملية تغيير لهذا الواقع وإعادة صياغة له حتى يسهل سريان المبدأ الواحد (المادي) إلى أن يتغلغل بالتدريج في كل مجالات الحياة ويتخلل في ثناياها ويضبط وجودها ولا يتجاوزه شيء ولا يعلو عليه أحد وتظهر المرجعية المادية الواحدية. وهذا المبدأ الواحد في حالة الرأسمالية الرشيدة هو رأس المال، وحينما يتم ترشيد الواقع في إطاره وهديه فإن ثمرة عملية الترشيد هي الرأسمالية الرشيدة (التي وصفها ماركس فيما بعد بأنها عبارة عن علاقات اجتماعية بين آلات وعلاقات آلية بين الأفراد).وعملية الترشيد، رغم أنها تعني سريان قانون عام، لا تتم إلا من خلال آليات بشرية.

وهنا يسترجع فيبر العامل الإنسان فيذهب إلى أن الترشيد الاقتصادي يتم من خلال مجموعة من الرجال الأحرار، أي رجال يعملون بكامل حريتهم ورغبتهم، فهم ليسوا خاضعين للنظام الإقطاعي وقيوده. هذه المجموعة من الرجال الأحرار تتسم بالمرونة والحركية، ولذا فهم قوة العمل الوحيدة التي بوسعها أن تقوم بعملية الإنتاج التي يمكن ترشيدها حتى تتفق بقدر الإمكان مع متطلبات السوق. هذا الطرح يرى أن البشر هم الوسيلة التي توظف لتفي بحاجة السوق. وكلما زاد حساب حركتهم والتحكم فيها، وتوظيفهم على خير وجه لخدمة الهدف المحدَّد، زاد ترشيدهم، أي أن عملية الترشيد هي عملية حوسلة كاملة للإنسان.

ويظهر ترشيد العنصر البشري في أنه لا يبحث عن الراحة أو المتعة بل يصبح العمل قيمة في ذاته لا وسيلة لتحقيق الثروة، أو لإشباع الاحتياجات الإنسانية، أي أن الوسيلة تصبح غاية في ذاتها، ويصبح تراكم الثروة هو الآخر قيمة في ذاته لا

وسيلة للترف. ومع استمرار الترشيد إلى درجاته العليا، تتغلغل البيروقراطية (المبدأ الواحد اللامتعيِّن) في كل جوانب الحياة وتعزل القيم الإنسانية تماماً وتصبح الإجراءات البيروقراطية (الوسيلة) غاية في حد ذاتها ويصبح المجتمع كله منظماً تنظيماً دقيقاً شبيهاً بحالة المصنع ويصبح مثل الآلة.في داخل هذا الإطار، يصبح النشاط الرأسمالي الرشيد مختلفاً تماماً عن النشاطات الرأسمالية في المجتمع التقليدي، فهو يتسم بأنه اتجار مستمر في السوق الذي تتم فيه عملية التبادل بحرية (نقود نظير سلع أو عمالة نظير نقود).

وتخضع عملية التبادل هذه لحكم القانون العام، ولمجموعة من المقاييس الأخلاقية الواحدة النابعة من القانون العام والتي تصب فيه. ويتم الاتجار في سلع نمطية ليست مرتبطة بالضرورة بحاجة منتجها أو احتياجات الجماعات التي ينتمي إليها هذا المنتج. ويتسم الإنتاج الرأسمالي بالتقسيم الحاد للعمل وبانفصال صاحب العمل عن العمال. وينحو الإنتاج الرأسمالي الرشيد نحو المخاطرة لا المضاربة، وتطوير مشاريع جديدة من خلال طرح أسهم وسندات. ويأخذ الاستثمار الرأسمالي الرشيد شكل تمويل مشاريع بهدف الربح على المدى البعيد.

وقد ظهرت الرأسمالية الرشيدة خارج أحضان المجتمع التقليدي، بل وبالرغم منه، داخل المدن المستقلة التي حاربت من أجل الحصول على استقلالها وكونت ميليشيات عسكرية للدفاع عن هذا الاستقلال.وهذا التمييز، بين الرأسمالية الرشيدة (التي مركزها المدينة والمصنع وصلب المجتمع) ورأسمالية المجتمعات التقليدية (التي مركزها البورصة وهامش المجتمع ومسامه)، يوجد في كتابات كثير من علماء الاجتماع والمفكرين الألمان. فيميز ماركس بين «الرأسمالية الصناعية» أو «الحقيقية» و«الرأسمالية الشكلية». كما يفرِّق سومبارت بين «رأسمالية الاستثمارات» و«الرأسمالية التجارية».البروتستانتية والرأسمالية الرشيدة والعلمانيةبعد أن وضَّح فيبر المكونات الأساسية لنموذجه التحليلي يبدأ في استخدامه في تفسير ظهور الرأسمالية في الغرب. فيقول إن الخاصية الأساسية للرأسمالية الرشيدة هي ما سماه حسابية الفعل الاقتصادي (بالإنجليزية: كالكيولابيليتي calculability)، أي إمكانية إخضاعه للقياس الدقيق. وحسابية الفعل الاقتصادي عند فيبر لا تفسَّر تفسيراً اقتصادياً وحسب، بل نجدها مرتبطة برؤية متكاملة للمعايير المعرفية (الظواهر الطبيعية محكومة بقوانين عقلية يمكن اكتشافها من خلال البحث العلمي) وللمعايير الأخلاقية (مبدأ المصلحة الذاتية الرشيدة التي لا علاقة لها بأية

عواطف) والمعايير القانونية (منظومة قانونية وإدارية تستند إلى مجموعة من القواعد الرشيدة التي تمكن الفرد العاقل من توقع نتائج أفعاله في المديين القريب والبعيد). ولكن رغم تنوُّع المعايير إلا أن ثمة نمطاً كامناً واحد هو نمط التوجُّه نحو مزيد من تحكُّم الإنسان فيما حوله وفي ذاته ولكنه تحكُّم في ذات الوقت في الإنسان نفسه، فالطبيعة/المادة هي مستقر القوانين، والمصلحة الذاتية (المادية) هي مصدر الأخلاق، والإنسان يعيش داخل إطار من القوانين التي تجعل من السهل عليه أن يتنبأ بسلوك الاخرين ويتنبأون هم بسلوكه، أي أن الرأسمالية الرشيدة تتسم بسيادة مجموعة من القيم (المعرفية والأخلاقية والقانونية والاقتصادية) التي تجبُّ ما هو إنساني ومركب.

وفي محاولة تفسير ظهور الرأسمالية الرشيدة في الغرب، لم ينزلق فيبر إلى أحادية سببية تضع الفكر في مقابل المادة والمادة في مقابل الفكر (على عادة كثير من المفكرين العلمانيين الماديين) وإنما أكد أهمية كلٍ. فهو يرى أن ظهور الرأسمالية مرتبط تماماً بوجود المصادر الطبيعية اللازمة وتطور التكنولوجيا وتكاليف النقل ووجود الأسواق، بل وحتى المناخ ذاته. ولكنه، مع هذا، لم يجد أن هذه العناصر (الطبيعية المادية) كافية في حد ذاتها لدراسة أصول الرأسمالية، ولذا قام بدراسة مجموعة من الأفكار التي ساهمت (في تصوره) في مساعدة الرأسمالية الرشيدة على الظهور من خلال توليد شخصية محدَّدة (نموذج مثالي): شخصية وظيفية تتسم بأبعاد نفسية وعقلية وأخلاقية معينة تخلق تواؤماً فكريًّا مع روح الرأسمالية الرشيدة. وقد ظهرت هذه الشخصية الوظيفية بشكل واضح في البيوريتان Puritans أو التطهريون، وهم المؤسسون الحقيقيون للرأسمالية الغربية (وليس أعضاء الجماعات اليهودية كما يظن البعض).

لقد صاغت البروتستانتية (خصوصاً الكالفنية) السمات الأساسية لعقلية مجموعة من الرجال في غرب أوربا، خصوصاً في إنجلترا وهولندا وأمريكا الشمالية، كرسوا حياتهم للعمل المركّز في المهن التجارية، وراكموا الثروات فلم ينقصوها أو يبددوها. فالزهد البروتستانتي داخل الحياة الدنيا قد كبح جماح الرغبة في الاستمتاع الفوري بالممتلكات، وقيد النزعة الاستهلاكية عامة، والنزعة إلى الاستهلاك الترفي على وجه الخصوص، فمن جهة حررت الرؤية البروتستانتية النزعات النفسية إلى تحصيل الخيرات من قيود الأخلاق التقليدية، ومن جهة أخرى تمكنت هذه الرؤية

من كسر القيود الحائلة دون اكتساب الخيرات الدنيوية، ليس فقط بجعل هذا الاكتساب مشروعاً، بل أيضاً بربطه مباشرةً بإرادة الإله''.

ولم يركز فيبر في كتاب الأخلاقية البروتستانتية وروح الرأسمالية على مسألة تسامح كالفن في قضية الربا، فهذه من وجهة نظره مسألة ثانوية للغاية، بل إنه يرى أن مسألة حب المال ليست سمة من السمات الأساسية للرأسمالية الرشيدة. ثم نجده يحاول أن يصل إلى مجموعة من الأفكار خاصة برؤية الخالق ومفهوم الخلاص ومفهوم المهنة كنداء في كتابات كالفن (وغيره من المفكرين الدينيين البروتستانت). ويرى أنها تتسم بالسمة الأساسية التي نلاحظها في النماذج الحلولية الكمونية الواحدية: ثنائية صلبة متمركزة حول الذات تؤدي إلى التمركز حول الموضوع. ولنا أيضاً أن نلاحظ أن البروتستانتية ظهرت في المرحلة التي كانت تتحول فيها الحلولية الواحدية الروحية في الغرب إلى الحلولية الواحدية المادية (العلمانية). ورغم أن فيبر صاغ نموذجاً مثاليًّا مركباً وطبَّقه على ظهور الرأسمالية، إلا أن هذا النموذج الذي صاغه كان أكثر اتساعاً في نطاقه التفسيري عن النطاق الذي حدَّده هو نفسه.فالأفكار الكاليفينية لم تؤدِ إلى ظهور الرأسمالية الرشيدة وحسب، وإنما أدت إلى ظهور الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية.

ولذا رغم حديث فيبر عن «الرأسمالية الرشيدة»، فإننا نرى أنه من الأفضل الحديث عن المجتمع العلماني الحديث والاقتصاد الرشيد، وذلك باعتباره مجتمعاً يخضع لسلطة مركزية تقوم بعملية الترشيد هذه. وعلى كلٍّ، فإن من المعروف أن رأس المال لا يقوم بهذه العملية بمفرده في المجتمعات الرأسمالية، إذ تتم عملية الترشيد (والعلمنة) من خلال عشرات المؤسسات التربوية والترفيهية الخاصة والعامة ومن خلال عمليات تاريخية مركبة لأقصى حد. وهذا ما يحدث أيضاً في المجتمعات التي كان يقال لها ''اشتراكية علمية''، فهي مجتمعات كان يسيطر عليها الحزب ولجانه المختلفة. وهناك عدد هائل من المؤسسات التربوية والترفيهية كانت تقوم بعملية الترشيد والعلمنة إلى جانب العمليات التاريخية المركبة. وثمرة كلتا الحالتين هي ظهور الإنسان الطبيعي الرشيد (الذي يُردُّ إلى مبدأ طبيعي مادي واحد)، فهو تارة الإنسان الاقتصادي وتارة الإنسان الجسماني. ولكنه، بغض النظر عن الأشكال التي يأخذها، إنسان ذو بعد واحد يمكن التنبؤ برغباته وأحلامه (التي تم ترشيدها من خلال المؤسسات).

وبالفعل، تحدث فيبر عن عملية الترشيد باعتبارها عملية تتجاوز التنظيم الرأسمالي ومرتبطة بالتنظيم العلماني الحديث. فقال إن سيادة مجموعة القيم الآلية الموضوعية التي لا علاقة لها بإرادة الأفراد (والتي لاتكترث بأي تمايز فردي) هي جوهر الحداثة، وأن المجتمع الحديث المرشَّد سيقضي على الحرية الفردية وسيحول العالم إلى حالة المصنع بحيث يجد الإنسان نفسه (في نهاية الأمر) في القفص الحديدي.وسنحاول في بقية هذا الفصل أن نعرض لرؤية فيبر في علاقة البروتستانتية بالرأسمالية الرشيدة والعلمانية (الشاملة). ولكننا سوف نوسِّع من نطاق النموذج ونطوره حتى يمكن استخدامه في تفسير ظهور الإنسان العلماني (الطبيعي/المادي) ذي البُعد الواحد (الإنسان النيتشوي الأعلى والإنسان البيروقراطي البرجماتي) وسيادة المرجعية المادية.

١ ـ الخالق ـ حسب الرؤية الكالفنية ـ لا يُسبر غوره ولا تُعرف طرقه أو سبله، وهو وحده الذي يحدِّد مصير الإنسان من الأزل إلى الأبد، ولا يمكن للبشر أن يعرفوا قراراته أو يغيروا منها مهما أتوا من أفعال خيرة. وهكذا، يصبح الخالق ليس مجرد قوة مطلقة وإنما أيضاً قوة غير مفهومة وبعيدة عن إدراك البشر ومنطقهم الإنساني، ويصبح الإنسان عنصراً سلبيًّا لا يملك من أمر نفسه شيئاً. ومن ثَمَّ، يعيش الإنسان في عالم كله غواية وفساد وخطيئة ولا يمكن أن يلجأ إلى وساطة أو شفاعة أو سحر أو اعتراف ولا لأي وسيلة لتخفيف غضب الإله إن هو استسلم للغواية وسقط في الخطيئة. والخلاص منوط بالاختيار الإلهي الذي لا سبب له، ومن يقع عليه الاختيار فقد نال الخلاص إلى الأبد تفيض عليه النعمة دون سبب واضح، فمهما أتى الإنسان من أفعال فإنه لن يزيد من النعمة ولن ينقص منها، بسبب عمق خطيئته. ومن ينال الخلاص لن تظهر عليه أي علامات تميِّزه عن غيره من البشر ممن لم يحظوا به، بل ولن يشعروا بيقين كامل بأن الخلاص كان من نصيبهم (التمركز حول الموضوع).

٢ ـ ولكن هذا الإله المفارق (حتى حد التعطيل) يحل في بعض البشر ويكمن فيهم ويتجسد من خلالهم بغض النظر عن أفعالهم، بحيث تصبح مشيئتهم من مشيئته، كما أنهم ـ كما سنبين فيما بعد ـ يمكنهم توليد شواهد مادية على خلاصهم (تمركز حول الذات). وثمة استقطاب شديد بين إله مفارق تماماً للبشر، متجاوز تماماً لغائياتهم وفهمهم، وإله حالٍّ تماماً، كامن فيهم؛ متجسِّد من خلالهم؛ ليس له وجود خارجهم. كما أن ثمة استقطاباً بين الإنسان كعنصر سلبي تماماً لا يعرف مصيره والإنسان

كإرادة خالصة لا راد لها متحكم تماماً في مصيره، بين إنسان يحطمه الإحساس بالذنب والخطيئة، وإنسان يوقن تماماً أنه قد وقع عليه الاختيار فهو ممن يشملهم الخلاص بلا ريب. ومن ثَمَّ، ترسَّخ لدى المؤمن إحساس عميق متناقض بشأن كل من الاصطفاء والنبذ، وقد خلق هذا عنده حالة من عدم الاتزان وعدم الطمأنينة. فهو من جهة إنسان يشعر بأنه مسيَّر تماماً، لا حول له ولا قوة، ومن جهةٍ أخرى عنده إحساس عميق بالفردية وبالإرادة الحرة المستقلة وبمقدرة الإنسان على أن يغيِّر ذاته ويغيِّر واقعه.

٣ - ويظهر نفس الاستقطاب بجلاء في مفهوم الخلاص البروتستانتي، فالإنسان البروتستانتي رفض كل وسائل الخلاص التقليدية وكل المؤسسات الوسيطة بحيث اختفت كل وسائل أو وسائط التخفيف من حدة هذه الأزمة. فالكنيسة لا يمكنها أن تؤكد للمؤمن أنه، إن نفذ التعاليم الدينية، سينال رضا الخالق. والقس، هو الآخر، غير قادر على مساعدة أحد، كما أن الشعائر الدينية لا جدوى منها. بل إن الخالق نفسه غير قادر على إدخال الطمأنينة إلى قلب المؤمن لأن المسيح قد ُصلب من أجل النخبة التي ستنال الخلاص ولم يمت من أجل من حلت عليهم اللعنة الأزلية والموت الأزلي. بل إنه كان على المؤمن أن يبتعد عن أسرته وأصدقائه أيضاً ويواجه الخالق وحيداً فيكون وحيداً مع الواحد. وأصبح الخلاص مسألة شخصية فردية محضة (الخلاص خارج الكنيسة)، بل ويمكننا أن نقول إن الإنسان البروتستانتي أصبح هو ذاته الكنيسة وموضع الحلول والكمون والمرجعية الكامنة النهائية، فهو ذاته المخلِّص المخلَّص (فهو العبد والمعبود والمعبد).

والخلاص هو أن يحاول المؤمن استعادة شيء من اتزانه الذي يفقده بسبب الاستقطاب الحاد الذي يعيش فيه. وهو اتزان يحصل عليه عن طريق هزيمة ذاته وهزيمة الدنيا وإعادة صياغتهما (وترشيدهما) بما يتفق مع العقيدة التي يؤمن بها (المبدأ المقدَّس الواحد)، وهذا هو ما يسمى «الزهد داخل الدنيا» وهو مختلف تماماً عن «الزهد فيها». فالخلاص هو اتساع نطاق تطبيق هذا المبدأ الواحد على الذات ثم على المجتمع وعلى العالم بأسره. وتتم العملية على النحو التالي:

أ) يحاول الإنسان البروتستانتي ترشيد حياته الشخصية والتحكُّم فيها تماماً بكل ما أوتي من قوة وإرادة بحيث يرفض كل النزعات الدنيوية ويسكت صوت الجسد حتى يسمع صوت الخالق ويوجه حياته كلها لخدمة الخالق ويحوسلها لصالحه، وعليه أن يصفي داخله أي أبعاد (إنسانية) لا يمكنه توظيفها، أي أنه يجب أن يرشِّد نفسه من

الداخل تماماً، حتى تصبح حياته ذاتها مفعمة بالقداسة (موضع حلول وكمون إلهي كامل)، وبذا تصبح أفعاله شكلاً من أشكال العبادة، خاضعة في جميع أبعادها لمبدأ واحد ومتحوسلة لصالحه (ولنلاحظ بداية ظهور الإنسان الرشيد ذي البُعد الواحد والتمركز حول الذات). وهو بعمله الدؤوب هذا يحول نفسه من وعاء تفيض فيه رحمة الإله (على الطريقة الكاثوليكية) إلى أداة رشيدة مصمتة متحوسلة تماماً في يده. وقد أشار فيبر إلى مفهوم «كنيسة المؤمنين» وهي جماعة المؤمنين الذين كان الخلاص من حظهم، ويجب على عضو هذه الكنيسة أن يبيِّن من خلال سلوكه أنه جدير بالانتماء لهذه الكنيسة.

ب) من أهم المفاهيم، التي يتم من خلالها تحقيق هذا الهدف، مفهوم «المهنة أو الصنعة كنداء أو دعوة ورسالة»، وهذه هي ترجمتنا للكلمة الألمانية «بيروف Beruf» والتي تترجم في الإنجليزية بكلمة «كولنج calling» أو بكلمة «فوكيشان vocation». وينقسم هذا المفهوم إلى قسمين: قسم دنيوي براني، وهو المهنة والحرفة، وقسم غير دنيوي وجواني، حيث لا تُؤدَّى هذه المهنة باعتبارها مهنة وحسب وإنما باعتبارها استجابة لنداء أو دعوة من الإله، ومن ثَمَّ فهي رسالة أو تكليف أو إلزام من الإله؛ تكليف وإلزام يجد الإنسان فيهما نفسه وهويته بل يحقق كينونته وتوازنه من خلاله. فثمة ترابط هنا بين الدين والدنيا، والتكليف الخارجي والالتزام الداخلي. وبحسب هذا المفهوم، فإن العمل ليس لعنة وإنما هو رسالة واستجابة لدعوة إلهية وموضع كمون إلهي (وظيفة مقدَّسة)، وعلى الإنسان أن يبحث عن المهنة التي تناسبه. كل هذا يخرج بالمهنة من نطاق الزمني إلى نطاق المقدَّس، ومن نطاق البراني إلى نطاق الجواني بحيث يصبح أداء الإنسان لعمله (ووظيفته المقدَّسة) في الدنيا هو ذاته التعبير عن القداسة الكامنة داخله، ويصبح علامة على اصطفائه من قِبَل الإله وشكلاً من أشكال العبادة وجزءاً من عملية الخلاص المستمر في حياة المؤمن من البداية إلى النهاية. وحينما تصبح المهنة مثل الشعائر الدينية قداستها كامنة فيها، فإنه لا يهم ما نوعية المهنة ولا مقدار الأجر الذي يحصل عليه المرء، إنما المهم هو كيفية أدائه لها (كما هو الحال دائماً مع الشعائر في المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية). فالمؤمن يؤدي مهنته ابتغاء مرضاة الإله واستجابة لدعوته ورغبة منه في حوسلة ذاته تماماً لصالح المبدأ المقدَّس. وهذا هو ما أدَّى إلى ظهور ما يسمَّى «أخلاق العمل البروتستانتية»، أي أن يعمل الإنسان من أجل العمل

ويؤمن به كقيمة أساسية مطلقة تعبيراً عن توحده بالمبدأ الواحد الذي يرشد حياته في ضوئه.

٤ ـ ولكن عملية الترشيد لا تتوقف على الذات من الداخل وحسب، فالمؤمن من خلال التركيز على العمل وتكريس نفسه للمهنة/الرسالة لا يسهم في قمع الفساد المستشري داخل ذاته وحسب وإنما يساهم في قمع الفساد المستشري في الدنيا إذ أنه يتحول إلى أداة في يد الخالق لتحويل العالم وتغييره (أي ترشيده). ولذا، لا يمارس الإنسان البروتستانتي مهنته في الأديرة أو المعابد (على الطريقة الكاثوليكية) وإنما يمارسها في الدنيا وفي السوق. بل إنه من واجب المؤمن أن يقوم بغزو الدنيا وتحويلها وترشيدها وإخضاعها وحوسلتها لخدمة الإله حتى تصبح الدنيا بأسرها مفعمة بالقداسة (موضع كمون وحلول)، أي أنه سوف يخضع العالم لنفس القواعد الواحدية التي أخضع لها ذاته، ويرشِّده تماماً (في ضوء المبدأ الواحد) مثلما رشَّد نفسه. وبمعنى آخر، سيبذل المؤمن أقصى جهده ليعيد صياغة العالم حسب خطة مقدَّسة واحدية منهجية صارمة محدَّدة ـ تماماً مثلما أخضع ذاته.

٥ ـ ولكن المؤمن حينما يقوم (بكامل إرادته) بعملية ترشيد ذاته من الداخل والخارج (أي إخضاع سلوكه لمنهجية مقدَّسة واحدية صارمة)، وحينما يقوم بغزو العالم (أي إخضاعه لنفس المنهجية المقدَّسة الواحدية)، فإنه يفعل هذا دون أي يقين بأن هذه الجهود المضنية التي بذلها ستأتي له بالخلاص، فهذا أمر غير أكيد مثل كل الأمور الأخرى في عالم كالفن. ولكنه، مع هذا، سيستمر في بذل كل ما أوتي من طاقة وجهد على أمل أن تأتيه إشارة مادية ما من الخالق. وقد تكون الإشارة مبهمة ولكنها تصلح قرينة على رضا الخالق عنه، الأمر الذي قد يقوي من ثقته بنفسه بعض الشيء ويقلل من إحساسه بعدم الأمن والطمأنينة. وكلما ازداد هذا الإحساس بالطمأنينة، بذل المؤمن مزيداً من الجهد للهيمنة على نفسه وعلى العالم. بل ويمكن القول أنه ينتقل من الشك الكامل إلى اليقين الكامل، فالعلامات التي تأتيه من الخالق هي علامات مادية صلبة محسوسة. وكلما ازداد الإحساس بالطمأنينة، بذل المؤمن مزيداً من الجهد للهيمنة على نفسه وعلى العالم باسم المبدأ الواحد المقدَّس. وبذلك، يصبح العمل الدؤوب والمستمر (أداء الوظيفة المقدَّسة) هو الحصن الوحيد ضد الشك الديني وضد ذلك الإحساس العميق بالسقوط وبالخطيئة، والطريقة الوحيدة للوصول إلى اليقين الكامل.

٦ ـ ولكن العمل الدؤوب المركز يأتي بثمرة أكيدة هي تراكم الثروة (وهنا يبدأ الانتقال من وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية). والثروة ليست شراً أو خيراً في ذاتها، فهي خير باعتبار أنها ثمرة جهد، بل إن المؤمن يمكن أن ينظر إليها على اعتبار أنها منحة من الخالق وإشارة أخرى تدل عليه بل وقرينة أكيدة على ذلك. وهي شر إن أنفقت في العبث واللهو. ولذا، فإن العمل والثروة أعمال خيِّرة بل واجبة، إذ يجب على المؤمن أن يراكم الثروة ولا يبددها. وهكذا نجح الفكر البروتستانتي في إخراج مفهوم النداء الباطني أو الداخلي (وشعور الإنسان بأنه مدعو للقيام بعمل اجتماعي أو ديني خاص) من الأديرة إلى العالم الدنيوي. وتحول التقشف الأخروي إلى تقشف دنيوي، وتحول الزهد في الدنيا إلى زهد داخل الدنيا، وتحولت العبادة إلى كبح للذات وغزو للعالم، وتحوَّلت إشارات النعمة الإلهية إلى ثروة تتراكم وتزداد تراكماً.وهكذا ولَّدت الكالفنية (وإلى حدٍّ ما اللوثرية) في التابعين لها توجهاً نفسياً يتفق تماماً مع روح الرأسمالية (والإمبريالية ومع الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية ككل): فالإنسان البروتستانتي إنسان إمبريالي يدخل في علاقة مع الخالق (المبدأ الواحد المقدَّس) وهو إله يختاره ويصطفيه دون البشر ويحل ويكمن في ذاته المقدَّسة حتى تصبح إرادة الإنسان من إرادة الإله (حتى يكاد يتأله)، كما أن هذا الإنسان تأتيه شواهد مادية صلبة لا ريب فيها علامةً على الرضا الإلهي. ولذا، يكون بوسعه أن يتمركز تماماً حول ذاته.ولكن هذا الخالق يتجاوز البشر ومنطقهم، ولذا فهو يولِّد في الإنسان حالة قلق دائم وإحساساً بعدم الطمأنينة وعدم التأكد من الخلاص.

ولذا، ولتحقيق التوازن، فإنه يغزو ذاته ويغزو الدنيا (باسم المبدأ الواحد المقدَّس) ليخفف من حدة قلقه وعدم توازنه، ثم يبحث بحماس بالغ وبدقة بالغة عن ثمرة محسوسة في هذه الدنيا علامة على رضا الخالق ـ وهذه عملية مستمرة مدى حياته لأنه لن يتخلص أبداً من قلقه. وعدم فهم الإنسان للخالق ورغبته في الإذعان له وترشيد حياته وواقعه وحوسلته في ضوء المبدأ الواحد هو شكل من أشكال التمركز حول الموضوع وهو نوع من تقبل الأهداف المجردة اللاإنسانية مثل العمل دون تفكير في الراحة، فالعمل عبادة ووظيفة مقدَّسة (نهاية في حد ذاته) ومراكمة للثروة دون إنفاقها، فالثروة علامة على الرضا الإلهي (نهاية في ذاتها). ومن ثَم، فقد أصبح على الإنسان أن يكرس كل جهوده وإمكانياته بل وكيانه، إلى شركته واستثماره وفي زيادة ثروته، وأن يبقى في حالة تقشف وزهد داخل الدنيا بغض النظر عن مدى

حاجته لهذه الثروة، فهو يفعل ما يفعل تحقيقاً لمتطلبات المبدأ الواحد المقدَّس. وهذا يعني أن الإنسان البروتستانتي في غزوه للعالم، وفي غزوه لذاته، سيختزل العالم إلى مبدأ واحد وسيختزل ذاته المتعددة الأبعاد والمركبة إلى مبدأ واحد، كما سيستبعد أي عناصر إبهام أو تعددية في ذاته وأي عناصر ترف وأحلام قد تعوقه عن تحقيق الهدف الواحد وعن تجسيده في الأرض.

وتتزايد معدلات الترشيد والعلمنة والكمون، ويتحول المبدأ الواحد المقدَّس إلى المبدأ الواحد المادي (وتتحول وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية) ويتحول التقشف الدنيوي والزهد داخل الدنيا ابتغاء الآخرة إلى تقشف دنيوي بلا هدف أو غاية (سوى التراكم)، ويتحول البحث عن شواهد مادية إلى نزعة تجريبية وضعية ضيقة تنكر التجاوز وتهتم بالحقائق والتفاصيل، ويظهر الإنسان ذو البُعد الواحد المتمركز حول ذاته (الإنسان النيتشوي) صاحب الإرادة المطلقة الذي يغزو العالم ويدمره ويحوسله لصالح ذاته المطلقة (فهو سليل الإنسان البروتستانتي الذي يجسد الإله؛ الموقن من رضا الإله عنه). ويظهر أيضاً الإنسان البيروقراطي ذو البُعد الواحد الذي يراكم الثروة بلا نهاية ويهتم بالحقائق المادية التجريبية المتناثرة وحسب، إنه إنسان ضيق الأفق لا خيال له، حدود خياله هو حدود عالم الأشياء. وهو إنسان يذعن للأهداف المجردة اللاإنسانية ويُرشِّد حياته في ضوئها (إنه سليل الإنسان البروتستانتي الذي تدرب على الدخول في علاقة مع إله لا يُسبر غوره ولا تُفهم سُبله)، هذا الإنسان هو الإنسان الاقتصادي (الذي يجسد مبدأ المنفعة) والذي يمتثل لآليات السوق، وهو الإنسان العادي الذي يعمل لصالح الدولة ويُرشِّد حياته في ضوء ما يأتيه من أوامر ويتبع آخر الموضات والصيحات، وهو الإنسان الجسماني (الذي يجسد مبدأ اللذة) ويكرس حياته لملذاته وحسب ويذعن إلى ما يصدر له من أوامر من قطاع اللذة (ومن هنا القول بأن الهيبي هو وريث البيورتان)، وهو الإنسان الطبيعي/ المادي البيروقراطي. وظهرت الرأسمالية الرشيدة التي تم ترشيدها تماماً والتي تستند إلى قوانين آلية تطمح إلى أهداف مجردة لاإنسانية مثل زيادة الإنتاج وتعظيم الأرباح دون التفكير في غاية إنسانية أو أخلاقية. ثم ظهرت الاستهلاكية الرشيدة، أي الإيمان بهذا العالم وحسب، والرغبة في تحقيق الذات، ورفض إرجاء المتعة، وتكريس كل طاقات الإنسان لتحقيق المتعة لنفسه.هذا الإنسان، سواء في اعتماده على التراكم أو تبنيه للتبديد، هو إنسان طبيعي مادي يدور في إطار المرجعية الكامنة، فهو يعرف تماماً أن العالم (الإنسان والطبيعة)

مكتفٍ بذاته يمكن رده بأسره إلى قانون طبيعي/مادي واحد. فالرؤية الكامنة وراء الرأسمالية الرشيدة هي الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية.إن النموذج التحليلي المركب الذي صاغه فيبر واستخدمه في دراسة أصول الرأسمالية (الرشيدة) له مقدرة تفيسرية عالية بسبب تركيبيته العالية، إذ دخلت في تركيبه عناصر اقتصادية واجتماعية وتاريخية ودينية متناقضة، وبيَّن فيبر مدى ارتباطها بالفاعل الإنساني وكيف أن تبديات هذا النموذج المركب أخذت أشكالاً مختلفة وأحياناً متناقضة (الإنسان البروتستانتي الزاهد والهيبي المتوجه نحو اللذة).

## الفصل السادس: حملات الفرنجة والجماعات اليهودية

من أهم الأحداث في التاريخ العربي تاريخ حملات وممالك الفرنجة (التي يقال لها في الخطاب الغربي «الصليبية»)، فهي كانت مواجهة عسكرية بين العالم العربي والعالم الغربي قبل العصر الحديث. وقد اكتسب هذا الحدث أهمية خاصة بعد ظهور الدولة الصهيونية، إذ أدرك الكثيرون مدى التماثل بين تجربة الفرنجة وتجربة الصهاينة. وقد انشغل العقل العربي (والصهيوني) بمحاولة تفسير هذه الواقعة التاريخية فتأرجح بين التفسير الاقتصادي المادي الخالص والتفسير الديني الخالص، وسقط كثير من المحللين في النماذج الاختزالية التي ترد ظاهرة مُرَّكبة مثل حملات الفرنجة إلى عنصر واحد أو عنصرين.

وفي هذا الفصل سنحاول دراسة هذه الظاهرة مستخدمين نموذجًا مركبًا دخل في تركيبية عناصر دينية ومادية وثقافية (ويمكن للقارئ أن يعود لدراسات الدكتور قاسم عبده قاسم التي نعتبرها نموذجًا طيبًا لاستخدام النماذج المُرَّكبة كأداة تحليلية).

أسباب حملات الفرنجة

«الصليبيون» ترجمة لكلمة «كروسيدرز Crusaders» المشتقة من كلمة «كروس cross»، ومعناها «صليب». وهي عبارة تُستخدَم في الخطاب السياسي والتاريخي في الغرب للإشارة إلى الفرنجة الذين شنوا عدة حملات على العالم العربي والإسلامي في القرن الثاني عشر، وقد تَبنَّى كثير من العرب المحدثين هذا المصطلح. ونحن نستخدم عبارة «حروب الفرنجة» وهي الحروب التي شنها حكام أوروبا المسيحية الإقطاعية لاحتلال فلسطين إبان العصور الوسطى. وهي حروب كانت تساندها حركة سياسية واجتماعية ضخمة قادتها النخبة الحاكمة (الكنيسة والنبلاء). ولم تكن المسيحية سوى ديباجة سطحية استخدمها الغزاة ولا علاقة لها برؤيتهم للكون. وقد وجدت حملات الفرنجة (الصليبيين في المعجم الغربي) صدًى عميقًا لدى الجماهير الشعبية التي انضمت إليها بأعداد ضخمة لم تضعها النخبة الحاكمة نفسها في الحسبان.

ويرى د. سعيد عاشور أن الفرنجة هم من جموع المسيحيين الغربيين الكاثوليك الذين خرجوا من بلادهم في شتى أنحاء الغرب الأوربي، واتخذوا الصليب شعارًا لهم لغزو ديار الإسلام، وبخاصة منطقة الشرق الأدنى وبلاد الشام حيث الأراضي المقدَّسة. ومعنى هذا أن المسيحيين الشرقيين من روم وأرمن وسريان وأقباط ونحوهم لا يدخلون في دائرة مصطلح «الصليبيين» لأن هؤلاء من أهل البلاد

(وليسوا وافدين عليها من الخارج) ربطتهم بالأرض التي ينتمون إليها روابط أصيلة جذرية ترجع إلى ما قبل الإسلام. وعاش معظمهم قبل الحركة الصليبية تحت مظلة الإسلام يتمتعون بما كفلته لهم هذه الديانة من حقوق ويؤدون ما فرضته عليهم من واجبات.

وتشير المصادر المعاصرة إلى الصليبيين باعتبارهم «الفرنجة» أو «الفرنج». وهذا يعود إلى أن المكون البشري لهذه الحركة الاستيطانية الغربية لم يكن متجانسًا عرْقيًا، ورغم هذا فإن الفرنجة سكان بلاد الغال (غاليا) التي عُرفت فيما بعد باسم «فرنسا» كانوا أكثر إقبالًا من غيرهم على المشاركة في الحركة الاستيطانية. وتشير بعض المصادر اليهودية إلى الفرنجة بكلمة «إشكناز» وهي الكلمة التي استُخدمت فيما بعد للإشارة إلى يهود أوروبا، خصوصًا ألمانيا وبولندا.

لا يمكن تفسير حروب الفرنجة بالعودة إلى العناصر الاقتصادية أو العناصر الدينية وحدها، وإنما تعود إلى مركب من الأسباب المادية والمعنوية. ويمكن القول إن حروب الفرنجة جزء من المواجهة التاريخية العامة بين الحضارة الغربية وحضارة الشرق الأدنى والتي تعود بجذورها إلى بداية ظهور الحضارة الغربية نفسها حين وصلت شعوب البحر (الفلستيون) من كريت وبحر إيجة إلى ساحل مصر، ثم استقروا في ساحل أرض كنعان بعد أن صدَّهم المصريون. وحينما هيمن الفرس على الشرق الأدنى، أخذت المواجهة شكل اشتباك عسكري بينهم وبين الدول والمدن اليونانية التي صدت الغزو الفارسي. ثم قام الإسكندر الأكبر بغزو الشرق وأسس الإمبراطورية اليونانية التي انقسمت إلى ثلاث إمبراطوريات بعد موته. كما هيمن الرومان بعد ذلك على معظم الشرق الأدنى القديم. وقد انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين: الإمبراطورية الشرقية (البيزنطية)، والإمبراطورية الغربية. ومع وصول الإسلام وفَتْحه وتوحيده للمنطقة، وتحويله البحر الأبيض المتوسط إلى بحيرة عربية إسلامية، انحسر نفوذ العالم الغربي وأصبح محصورًا داخل القارة الأوربية. بل إن الجيب البيزنطي المتبقي على أرض الشرق في آسيا الصغرى كان قد بدأ يقع تحت هجمات السلاجقة وهي الهجمات التي أدَّت في نهاية الأمر لسقوط الدولة البيزنطية، وكذلك القسطنطينية، على يد العثمانيين. وقد هُزم جيش بيزنطي بقيادة الإمبراطور رومانوس ديجينيس هزيمة ساحقة على يد السلاجقة بقيادة ألب أرسلان في مانزيكريت بجوار بحيرة فان في أرمينيا. ثم استمر التوسع السلجوقي، فتم الاستيلاء على أنطاكية عام ١٠٨٥، الأمر الذي اضطر الإمبراطور أليكسيوس

كومنينوس إلى أن يطلب العون من الغرب حيث لم يجد آذانًا صاغية وحسب بل وشهية مفتوحة.
وتعود هذه الشهية المفتوحة إلى عدد من الأسباب المتداخلة المتفاعلة، بل المتناقضة أحيانًا:
١- يُلاحَظ أن الاقتصاد الغربي بمعظم مؤسساته تساقط على إثر سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية وتردَّى إلى حالة من الاقتصاد البدائي والطبيعي. ولكنه بدأ يصحو من كبوته ابتداءً من القرن التاسع الميلادي، فشهدت الفترة التي سبقت حروب الفرنجة شيئًا من الانتعاش الاقتصادي، وكانت هناك محاولات ترمي لزيادة الرقعة الزراعية عن طريق اجتثاث الأشجار وتسهيل حركة التجارة وتنظيم الأسواق الدولية والمحلية. وقد ساعدت تلك الحروب بدورها على هذا الانتعاش الاقتصادي، ذلك أن التاجر المسيحي تبع المقاتل الفرنجي بعد أن ترك كثيرًا من خوفه من الطرق المجهولة وعاد بالسلع من الشرق بعد أن كان التاجر اليهودي يحتكر هذه العملية تقريبًا من خلال شبكة الاتصالات الدولية اليهودية الخاصة به. كما أن الملوك والنبلاء والفرسان العائدين استعذبوا مذاق السلع الترفيهية الشرقية وهو ما كان يعني ظهور سوق لها في الغرب ونشاط للتجارة الدولية.
٢ - تزايد نفوذ المدن الإيطالية التجارية بخاصة البندقية وجنوا وبيزا، وأصبح لها أساطيلها التجارية الضخمة التي فكت الهيمنة الإسلامية على البحر الأبيض المتوسط. وقام الجنويون والبيزيون بطرد المسلمين من قواعدهم في جنوب إيطاليـــا وجزيرة كورسيكا في القرن العاشـر الميلادي، وهيمنوا على غربي المتوسط في القرن الحادي عشر الميلادي. بل حاولت المدن الإيطالية تأمين موطئ قدم لها على ساحل المتوسط ذاته، فعبأت كل من جنوة وبيزا أسطولًا هاجم تونس عام ١٠٨٧، واضطر أمير تونس بعدها إلى أن يفرج عن الأسرى المسيحيين وأن يدفع تعويضًا ويعفي التجار الجنويين والبيزيين من ضرائب الاستيراد. وكان لمدينة البندقية نشاطها أيضًا، فقد هيمنت على البحرين الأدرياتيكي والإيجي في بداية القرن الحادي عشر الميلادي ووصلت إلى البحر الأسود. ولا شك في أن حروب الفرنجة ساهمت في العملية المتصاعدة الهادفة إلى فك الحصار الذي فرضه المسلمون على تجارة الشرق، وأعطت المدن الإيطالية موطئ قدم في مواقع مهمة من شرق المتوسط. وقد حصلت هذه المدن على امتيازات وتسهيلات تجارية ضخمة داخل الممالك الخاضعة للفرنجة في الشام وفلسطين.

٣ ـ يُلاحَظ أن أوروبا شهدت تزايدًا في عدد السكان مع نهاية القرن العاشر الميلادي واستمر التزايد حتى القرن الثالث عشر الميلادي وهو تزايد لم تواكبه بالضرورة زيادة في الرقعة الزراعية، ومن هنا بدأت السلطات الدنيوية في تحريم امتلاك اليهود للأراضي الزراعية وهو حظر طُبِّق على الكنائس والأديرة.

٤ ـ يدور النظام الإقطاعي الغربي حول نشاطين أساسيين: الزراعة والقتال. وكما بيَّنا، كان النظام الإقطاعي يواجه تَنَاقُص الرقعة المزروعة. ومن القواعد الأساسية في الإقطاع الغربي أن الابن الأكبر وحده هو الذي يرث الضيعة، أما بقية إخوته فلم يكن أمام أيٍّ منهم فرصة سوى محاولة البحث عن وريثة غنية يقترن بها، أو أن ينخرط في سلك الكنيسة أو يتوجه إلى المهن الأخرى مثل القتال.

٥ ـ كان هناك ما يشبه المجاعة في غرب أوروبا، وخصوصًا في فرنسا، من القرن العاشر حتى أواخر القرن الحادي عشر الميلاديين. وربما كانت هذه المجاعة وراء النشاط الاقتصادي الذي شهدته الفترة، وكذلك سوء حال الفلاحين والأقنان. وتُشكِّل الحروب والمشاريع الاستيطانية وسيلة تقليدية للتخلص من العناصر المشاغبة التي لا مكان لها في المجتمع (من نبلاء بلا أرض، إلى تجار يبحثون عن مزيد من الأرباح، وفلاحين جوعى ومجرمين ولصوص) وذلك حتى يحقق المجتمع الغازي استقرارًا اجتماعيًا داخليًا. ويبدو أن عدد الأطفال غير الشرعيين كان يتزايد في أوروبا، وكانت حروب الفرنجة وسيلة للتخلص منهم، وقد أخذت إحدى الحملات التي خرجت من أراجون في عام ١٢٦٩ اسم «حملة الأطفال غير الشرعيين».

٦ـ تمتعت أوروبا بشيء من الاستقرار السياسي، وتزايدت إمكاناتها ومقدرتها على تجريد حملات ضخمة كما بدا بوضوح مع الفتح النورماندي لإنجلترا وإيطاليا وصقلية في بدايات القرن الحادي عشر، وقد تزايدت حدة حركة استرداد إسبانيا في القرن الحادي عشر الميلادي حين قام ألفونسو السادس (من ليون) بالاستيلاء على طليطلة عام ١٠٨٥. وابتداءً من القرن العاشر الميلادي، بدأ التوسع الألماني نحو الشرق والشمال وهي حركة لم تتوقف إلا في القرن الثالث عشر الميلادي.

٧ـ حدث بَعْث ديني حقيقي في بداية القرن العاشر الميلادي. ويمكن القول بأن حروب الفرنجة تعود إلى ما يُسمَّى «الإصلاح الكلوني» وهي حركة إحياء دينية بدأت عام ٩١٠ في مدينة كلوني بفرنسا، وأكدت تَفَوُّق سلطة الكنيسة على السلطة الدنيوية. وقد تزامنت حروب الفرنجة مع المجامع اللاترانية الأربعة في أعوام ١١٢٣، ١١٣٩، ١١٧٩، ١٢١٥ على التوالي. وهي المجامع التي بلورت موقف

الكنيسة من عدة قضايا، منها تحريم الربا وتحديد وضع اليهود وكثير من علاقات الكنيسة بالسلطة الدنيوية. ولعبت الكنيسة دورًا أكثر نشاطًا في الحياة الدنيوية، وأخذت تؤكد نفسها بشكل أكثر جرأة. وقد أُعيدت صياغة البنية الكهنوتية وهو ما سمح للبابوات بأن يلعبوا دورًا أكثر فعالية. ووجدت الكنيسة في حروب الفرنجة فرصة مواتية لزيادة نفوذها وتسريب طاقة الأمراء والملوك القتالية إلى الشرق، ولتحقيق السلام والاستقرار في الغرب المسيحي. ومما له دلالته أن مجلس كليرمون (عام ١٠٩٥)، الذي اتخذ القرارات التي بدأت حملات الفرنجة على الشرق، جدد ما يُسمَّى «هدنة الرب» في الغرب! وقد وجدت الكنيسة الرومانية أن تجريد حملة تحت سلطتها، لمساعدة الدولة البيزنطية، قد يسرع بتحقيق حلم روما القديم بإخضاع الكنيسة البيزنطية.

٨- شهدت الفترة التي سبقت حروب الفرنجة تزايد حركة الحج. وكانت أهم المزارات روما حيث يُوجد ضريح لكلٍّ من بطرس وبولس، وكذلك ضريح سنتياجو دي كومبوستلا في شمال غربي إسبانيا. ولكن أهم المزارات جميعًا كانت هي القدس حيث تضم كنيسة القيامة. ولم يكن الحج عملًا من أعمال التقوى وحسب، وإنما أصبح وسيلة للتكفير عن الذنوب. بل وكان القساوسة يوصون، في بعض الأحيان، بالحج لمن يرون أنه اقترف إثمًا فاحشًا. وقد كان الحجاج يرجعون بقصص عن مدى ثراء الشرق، كما أنهم كانوا يتحدثون أيضًا عن المتاعب التي تجشموها والأهوال التي لاقوها. ولا شك في أن حديثهم هذا كان له أساس من الصحة حيث إن المنطقة لم تكن تنعم بالهدوء أو الاستقرار، خصوصًا وأن السلاجقة كانوا قد بدأوا في شن هجومهم على الدولة البيزنطية. ولكن مما لا شك فيه أنه كان هناك عنصر مبالغة، فالعائدون كانوا يريدون إبراز بطولتهم، وكان الوجدان الشعبي يتلقف هذه القصص ويضخمها، خصوصًا وأن المستوى الثقافي لجماهير أوروبا آنذاك كان متدنيًا إلى أقصى حد.

٩- يبدو أن حركة استرداد إسبانيا من المسلمين، وتَفاعُل المسيحيين مع المسلمين إبان حرب الاسترداد، قد تركا أثرهما في الرؤية المسيحية للحرب، إذ تأثر العالم المسيحي بفكرة الجهاد الإسلامي، فبدا أن الحرب للدفاع عن المجتمع المسيحي، ولاسترداد القدس، ليست حربًا عادلة وحسب وإنما حرب مقدَّسة أيضًا. ويبدو أن نشوء جماعات من الرهبان المحاربين مثل فرسان الهيكل وفرسان الإسعاف (الداوية والإسبتارية) هو صدى لفكرة المرابطين الإسلامية.

١٠- من الأفكار المسيحية الشعبية الراسخة، ما يُطلَق عليه العقائد أو الأحلام الألفية، وتتمثل هذه الأفكار في الإيمان بأن الدورة الكونية أو التاريخية تستغرق ألف عام في العادة، وأن عام ألف أي بداية القرن الحادي عشر الميلادي سيشهد نهاية العالم والتاريخ، كما سيشهد عودة المسيح. وقد سادت هاتان الفكرتان أوروبا في العصور الوسطى، وهما من الأفكار التي ازدادت شيوعًا إبان تفاقم الأزمات الاجتماعية وازدياد البؤس بين الجماهير. ويقول العلماء إن تاريخ نهاية العالم لم يكن محددًا بهذه الدقة، وأن الأحلام الألفية استمرت خلال القرن الحادي عشر الميلادي كله وحتى بعد ذلك التاريخ. ومن الأساطير الألفية التي شاعت أن الإمبراطور الأخير سيكون هو ملك الفرنجة خليفة شارلمان، وأنه هو الذي سيقود المؤمنين إلى القدس لينتظر العودة الثانية للمسيح ليؤسس مملكة السلام والعدل ويحكم العالم من صهيون، أي القدس، وما القدس الدنيوية سوى رمز للقدس الأخروية!

١١- واجهت الكنيسة، ابتداءً من القرن الحادي عشر الميلادي، ظهور هرطقات في جنوب فرنسا، فظهر الكاثاري في بداية الأمر ثم تبعهم أصحاب الهرطقة الألبيجينية. وهذه الجماعات كانت جماعات ثنوية تؤمن بوجود إلهين: إله الخير وإله الشر. وكان بعضهم يذهب، شأنه شأن الغنوصيين، إلى أن هذا العالم من خلق الإله الصانع (الشرير)، كما كانوا ينزعون منزعًا واحديًا روحيًا ينكر أية حقيقة للمادة. وقد جردت الكنيسة أول حملة صليبية ضدهم عام ١٢٠٨، وتبع ذلك تأسيس محاكم التفتيش الرومانية (مقابل محاكم التفتيش الإسبانية) عام ١٢٣٣. ولا شك في أن إحساس الكنيسة بأنها مهددة ساهم في تصعيد حمى الحرب.

وقد استخدمنا كلمة «مُرَّكب» للإشارة إلى الأسباب التي أدَّت إلى حروب الفرنجة حتى لا نتوهم أن هناك بنية تحتية من الدوافع الاقتصادية والاجتماعية تغطيها قشرة من الأكاذيب أو التبريرات الدينية. فالنفس البشرية لا تتحرك بهذه الطريقة الآلية إذ تتداخل في عقل الإنسان أنبل الدوافع وأكثرها خسة في آن واحد، فالفلاح المسيحي الذي حمل صليبه وفأسه كان مدفوعًا برغبة دينية حقيقية، وإن كان هذا لا ينفي أيضًا وجود دوافع مادية. فهو حين كان يفعل ذلك، كان يهرب من الفاقة والدَّيْن ويحمل في وجدانه أحلام الثراء والخلاص.

حملات الفرنجة والجماعات اليهودية

ويمكننا الآن أن نطرح السؤال التالي: لماذا كان أعضاء الجماعات اليهودية بالذات هدفًا أساسيًا لهجمات الفرنجة؟ لا يمكن تفسير هذه الظاهرة إلا بالعودة لمركب آخر من الأسباب. وقد أسلفنا الإشارة إلى الطابع الشعبي لحملات الفرنجة وكيف انضم إليها المعدمون والفقراء. فهذه العناصر الشعبية لم يكن من الممكن التحكم فيها وضبطها كما هو الحال مع الجيوش النظامية. ولكن، وهذا هو الأهم، لابد أن نتذكر أن وجود الجماعات اليهودية داخل التشكيل الحضاري الغربي الوسيط كان يستند إلى مواثيق تمنحهم الكثير من المزايا باعتبارهم أقنانًا تابعين للخزانة الملكية. فهم، إذن، كانوا جزءًا من الطبقة الحاكمة أو جماعة وظيفية وسيطة تابعة للحاكم تمتص الأموال الزائدة في المجتمع عن طريقها. ورغم أن اليهود لم يراكموا ثروات حقيقية إذ أن الأموال التي كانوا يجمعونها كانت تصب كلها في الخزانة الملكية (باعتبار أنهم وكل ما يملكون ملكية للملك)، إلا أن آليات الاستغلال في المجتمع الوسيط لم تكن واضحة، على الأقل بالنسبة إلى الجماهير الشعبية، وكان اليهودي هو الجزء الواضح والمباشر والمتعيِّن في عملية الاستغلال. كما أن اليهودي، على عكس النبيل الإقطاعي أو الإمبراطور، كان قريبًا من هذه الجماهير حيث يمكنها الوصول إليه في الجيتو رغم أنه كان موضوعاً تحت الحماية الملكية. كما أنه كان أحيانًا مباحًا، بمعنى أن الحماية الملكية كانت تُرفَع عنه ويُلقَى به كبش فداء للجماهير. ويُلاحَظ أن اليهود كانوا يشكلون أحيانًا عنصرًا غريبًا لا من الناحية الطبقية أو الدينية وحسب وإنما من الناحية الإثنية أيضًا.

وكما أسلفنا، فقد سبق حروب الفرنجة بعث اقتصادي، وظهور الجمهوريات الإيطالية وقوى بورجوازية مسيحية أخرى (دولية ومحلية) بدأت تُزاحم اليهود وتحاول الحد من قوتهم. فمنعت البندقية، قبل حروب الفرنجة، نَقْل التجار اليهود على سفنها، كما اتخذت العصبة الهانسية إجراءً مماثلًا للحد من التجارة اليهودية. وقبل أن يحل القرن الثاني عشر الميلادي سُنَّت قوانين تحد من نشاط اليهود التجاري في الداخل.

ومن الحقائق التي تستحق الذكر أن كبار المموِّلين اليهود قد اشتركوا في تمويل بعض حملات الفرنجة عن طريق إقراض الملوك أو النبلاء الإقطاعيين الذين اشتركوا في تلك الحملات أو قاموا بتجريدها. وقد اضطر هؤلاء إلى رهن ضياعهم لدى المرابين اليهود لتدبير الأموال اللازمة. كما أن كثيرًا من صغار النبلاء بل وبعض الحرفيين والتجار كانوا مدينين لليهود. لكل هذا، كان من مصلحة كثير من

القطاعات الاقتصادية الهجوم على اليهود كوسيلة للتخلص من الأعباء المالية، لاسيما أن الكنيسة كانت إما تجمِّد الفوائد على الديون أو تلغيها كليةً بالنسبة لمن يشترك في الحملة وذلك كنوع من المساهمة في عملية التعبئة. ومن هنا، كان الشعار الذي طرحه الفرنجة هو أن حملاتهم لابد أن تبدأ في أوروبا ضد اليهود.
وقد أشرنا إلى الصراع بين الكنيسة والسلطة الحاكمة الدنيوية من قبل. ورغم أن علاقة الكنيسة (السلطة الدينية) بالطبقة الحاكمة (السلطة الزمنية) كانت وثيقة، ورغم أن الكنيسة كانت تُزوِّد اليهود بالحماية، فإن ثمة مسافة كانت تفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وكثيرًا ما كان اليهود يُشَكِّلون رقعة الصراع. فكانت الكنيسة، لتزيد من شرعيتها وتقوِّض شرعية السلطة الزمنية، تهاجم اليهود برغم حمايتها لهم. وهذا لا يتناقض بتاتًا مع موقف الكنيسة الذي كان ينبع من مفهوم الشعب الشاهد الداعي إلى ضرورة حماية بقاء اليهود كجماعة دينية عاصرت منشأ الكنيسة وتحمل العهد القديم الذي يتنبأ بمقدم المسيح، وبذلك تقف شاهدًا على صدق الكنيسة. ولكن أعضاء هذه الجماعة يجب أن يظلوا، مع ذلك، أو ربما بسبب ذلك، في حالة ضعة دائمة ليقفوا شاهدًا على عظمة الكنيسة. لكن الهجوم المسيحي الحقيقي قاده صغار رجال الدين من رهبان فقراء ووعاظ جائلين، أي قادة المسيحية الشعبية الذين كانوا يتصرفون حسبما يمليه عليهم المنطق المطلق للخطاب الديني الذي صاغته المسيحية الحاكمة، ومن هنا سادت فكرة أنه إذا كان الهدف من الحملات هو استعادة القدس والقضاء على الكفرة في أقصى بلاد الأرض، فلم لا نبدأ بتنظيف منزلنا من قتلة المسيح؟
وثمة عنصر مهم مرتبط بسابقه ولا تذكره الأدبيات الغربية في الموضوع، وهو ارتباط اليهود بالمسلمين في الوجدان الغربي آنذاك، فأكثر من نصف يهود العالم كانوا موجودين داخل التشكيل الحضاري الإسلامي. كما أن ثقافة الجماعات اليهودية داخل هذا التشكيل كانت ثقافة عربية إسلامية، وكان الفكر العقلاني الإسلامي قد ترك أثرًا عميقًا في الفكر الديني اليهودي الذي وصل إلى قمته في أعمال موسى بن ميمون. وقد وجدت هذه الأفكار طريقها إلى كتابات اليهود في الغرب ومنها إلى الفكر الديني المسيحي، وقامت مناظرات بشأنها حتى قبل موسى بن ميمون. وقد اعتبرت الكنيسة أن هذه العقلانية تهدد الإيمان الديني من أساسه، وبالتالي كان يُنظَر إلى اليهود على أنهم أداة الفكر الإسلامي. كما أنه إبَّان عملية فَتْح الأندلس، ثم بعد ذلك إبَّان استردادها على يد الإسبان (وهي عملية بدأت قبل حروب الفرنجة

واستمرت بعدها)، كانت هناك قطاعات كبيرة من الجماعة اليهودية تقف إلى جوار المسلمين، سواء مع الفتح الإسلامي أو ضد الغزو المسيحي، وتعمل كجواسيس لصالح المسلمين (والعكس صحيح أيضًا). كما أن من الثابت الآن أن بعض أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب كانوا يعملون جواسيس لصالح العالم الإسلامي، وكانوا يزودونه بالمعلومات عن حجم التجهيزات العسكرية الفرنجية. وانتشرت الاتهامات بأن اليهود يخونون المسيحيين لصالح المسلمين منذ القرن التاسع الميلادي. وبالإضافة إلى كل هذا، كان يُنظَر إلى كلٍّ من المسلم واليهودي، من منظور مسيحي مطلق، على أنهما كافران لأنهما يرفضان عقيدة التثليث. بل إن هناك كتابات مسيحية وسيطة تتهم المسلمين بصلب المسيح. وهناك رسوم لحادثة الصلب وقد وقف النبي محمد (عليه الصلاة والسلام) وهو يضرب المسيح. ويجب أن نضيف أن محاولة الكنيسة القضاء على الهرطقات في جنوب فرنسا زادت الحمية والغيرة ضد اليهود واليهودية. لكل هذا، كان من المتوقع أن تهاجم قوات الفرنجة الجماعات اليهودية في الغرب.

ويجب أن نبحث عن الأثر الحقيقي لحروب الفرنجة في الجماعات اليهودية لا في المذابح التي ارتُكبت ضدهم، أيًا كانت قسوتها، وإنما في بعض التطورات الأخرى ذات الطابع البنيوي التي لحقت بالمجتمع الغربي. والواقع أنها وإن لم تمس أعضاء الجماعات اليهودية مباشرة، فقد كان لها أعمق الأثر في السنوات والقرون التي أعقبت حملات الفرنجة. ومن أهم نتائج حملات الفرنجة، أنها زادت قوة السلطة الدنيوية، خصوصًا قوة الملوك. فقد تم تحويل الطاقة العسكرية للبارونات والنبلاء إلى حملات الفرنجة الأمر الذي أنهك قواهم وأضعفهم داخل أوروبا نفسها. كما أن السلطات الدنيوية نجحت في فرض ضرائب مباشرة على النبلاء ورجال الدين والطبقة الوسطى، واستمرت في ذلك بعد انتهاء الحملات الأمر الذي كان يُعَدُّ تعزيزًا لنفوذ الملك على حساب الكنيسة وعلى حساب النبلاء. ومن العوامل الأخرى التي زادت نفوذ السلطة الدنيوية، تزايد الحس القومي بين القطاعات البشرية المختلفة ممن يتحدثون اللغة نفسها ولهم الثقافة نفسها، وكان هذا يُعدُّ تطورًا جديدًا في تاريخ مجتمعات القارة الأوربية.

ومن النتائج المهمة الأخرى أن حملات الفرنجة أدَّت إلى تشجيع التجارة واتساع نطاقها، فقد أصبح لأوروبا قواعد تجارية وموانئ جديدة في البحر الأبيض المتوسط تَصلُح نقطة انطلاق لتجارة دولية كبيرة. كما طورت أوروبا مقدرتها

على بناء سفن أكبر حجمًا، فالطريق البحري هو الطريق الأساسي الذي كان يربط بين الفرنجة وأرض المعركة. ومن خلال حروب الفرنجة زاد التعامل بالأوراق والاعتمادات المالية، الأمر الذي شجع على نشوء نظام مصرفي دولي. ويمكن القول أيضًا بأن أفق الإنسان الغربي قد اتسع جغرافيًا وتاريخيًا نتيجة الانتقال من قارة إلى أخرى، وازدادت البورجوازيات المسيحية المحلية الوليدة جرأة، كما تزايد نشاط الجمهوريات/المدن الإيطالية بشكل ملحوظ.

وقد أدَّت كل هذه التطورات الاقتصادية المهمة إلى انسحاب أعضاء الجماعات اليهودية تدريجياً من التجارتين الدولية والمحلية اللتين كانتا مرتبطتين إلى حدٍّ كبير وإلى اتجاهها نحو الاشتغال بالربا، وهو الأمر الذي زاد من كراهية الطبقات الشعبية لهم وزاد من هامشيتهم داخل المجتمع الغربي الوسيط. ولكن السلطة الدنيوية كانت تزداد قوة كما بيَّنا، وأدَّى ذلك إلى تَزايُد اعتماد اليهود على النخبة الحاكمة، والملك بالذات، إذ أصبح وجودهم يستند إلى الحماية التي تدعمهم بها هذه الطبقة، فتحوَّلوا من جماعة وظيفية وسيطة تخدم معظم أعضاء المجتمع إلى جماعة وظيفية عميلة معزولة عن المجتمع تُستخدَم أداةً في يد الطبقة الحاكمة. وهذا الوضع يختلف عن وضع اليهود في الأعوام الألف الأولى بعد الميلاد، حيث كانت هناك درجة أعلى من الاختلاط بين اليهود والمسيحيين، وكان الجيتو مجرد مكان للإقامة، بل إنه كان يُعَدُّ إحدى المزايا التي كان يحصل اليهود عليها ضمن ما يحصلون عليه من حقوق ومزايا. ولكن، مع تغيُّر وضعهم، زادت العزلة بين الفريقين وأصبح الجيتو المكان الذي يُعزلون فيه. وقد كرست هذا الوضع قرارات مجمعي المجلس اللاتراني الثالث والرابع، وهي عزلة ظلت تتعمق حتى القرن الثامن عشر الميلادي -عصر الإعتاق-. ويُقال إن صيحة «هب هب hep hep» التي كان يطلقها المعادون لليهود، في اضطرابات عام ١٨١٩ وبعدها، هي نفسها الصيحة التي كان يرددها الفرنجة وأن الكلمة اختصار للعبارة اللاتينية «يروشاليم إست برديتا Yerushalem est perdita» أي: «لقد سقطت القدس». ومن نتائج حروب الفرنجة على اليهود أيضًا، بداية الاستقرار اليهودي في شرق أوروبا الذي ظل يتزايد إلى أن أصبحت الجماعة اليهودية هناك أضخم كتلة بشرية يهودية في العالم. ومن الحقائق الأخرى التي ينبغي الإشارة إليها ما نسميه تصاعُد الحمَّى المشيحانية، أي الرغبة في العودة إلى صهيون (أي فلسطين) والاستيلاء عليها وتحويلها إلى وطن قومي يهودي. إذ من المعروف أن الشريعة اليهودية تحرِّم على اليهود العودة إلى فلسطين وعلى اليهودي أن ينتظر

بصبر وأناة إلى أن يشاء الإله ويرسل الماشيَّح، فيحق له حينئذ أن يعود. ويرى كثير من المؤرخين أن حمَّى العودة ورَفْض الانتظار بدأت بين اليهود بحملات الفرنجة ووصلت إلى قمتها مع الحركة الصهيونية التي حققت النجاح لأنها جندت النزعة الاستعمارية في المجتمع الغربي وتحالفت معها ووضعت نفسها تحت تصرفها. وما يهمنا هنا من الحركات المشيحانية حركة الماشيَّح الدجال (داود الرائي) المولود عام ١١٣٥ إذ يبدو أن هجمات الفرنجة على فلسطين، والفوضى التي أعقبتها، طرحت إمكانية العودة وتحرير القدس في مخيلة بعض أعضاء الجماعات اليهودية. وقد تركزت دعوة داود الرائي هذا في آمد (في جبال كردستان) على الطريق الإستراتيجي الموصل بين مملكة الخزر اليهودية التركية وممالك الفرنجة. ولعل شيئًا من ذكرى إمبراطورية الخزر وأمجادهم كان لا يزال عالقًا بذهن داود الرائي وأتباعه.

وقد تصاعدت الحمَّى المشيحانية مرة أخرى في القرن السادس عشر الميلادي إذ يبدو أن البابا كليمنت السابع (١٥٢٤) عاودته الأحلام الاستيطانية الاسترجاعية، وكان يتصوَّر أن بإمكانه دَعْم طريق الكنيسة مرة أخرى واستعادة شيء من نفوذها عن طريق تجريد حملة صليبية. وقد أدرك هذه الحقيقة ماشيَّح دجال آخر يُسمَّى ديفيد رءوبيني، فادَّعى أنه ابن ملك يُدعى سليمان وأخ لملك يُدعى يوسف يحكم بعض الجماعات والقبائل اليهودية في خيبر بالقرب من المدينة المنورة. وقد أخبر رءوبيني البابا أن أخاه يتبعه ثلاثمائة ألف جندي مدربين على الحرب وأنهم لسوء الحظ ينقصهم السلاح، وطلب إلى البابا تزويدهم بما ينقصهم حتى يمكنهم طَرْد المسلمين من فلسطين. وقد استقبله البابا استقبالًا حسنًا في بادئ الأمر، بل ونجح في مقابلة ملك البرتغال وفي التأثير عليه. وفي تصوُّرنا أن هذه هي أول مرة يتحول فيها المشروع الصليبي للفرنجة إلى مشروع صهيوني وتقبل فيها المؤسسات الغربية استخدام المادة البشرية اليهودية المقاتلة بدلا من المادة المسيحية.

وقد تركت حروب الفرنجة تأثيرًا عميقًا في إدراك الوجدان الغربي لفلسطين أو العرب، فأصبحت فلسطين الأرض المقدَّسة التي لابد أن تُسترجَع ليُوطَّن فيها عنصر مسيحي غربي، وأصبح العرب (أهل فلسطين) هم الغرباء الذين يجب استبعادهم. وقد أصبحت هذه الصيغة هي الصيغة التي تمت علمنتها فيما بعد لتصبح الصهيونية.

***

# الفصل السابع: المتحف والذات القومية

يتسم النموذج الاختزالي بأنه ثمرة الرصد المباشر المتلقي للواقع الإنساني، وهو رصد يتم عادةً من خلال بعض القوالب الإدراكية الشائعة التي لا ترى إلا الظاهر أو البنية الظاهرة، ولا تتجاوز السطح لتصل إلى شبكة العلاقات المركَّبة التي تعطي لأية ظاهرة إنسانية هويتها وفرادتها ومنحناها الخاص. ولأن هذه القوالب الإدراكية أو النماذج الاختزالية لا تتجاوز السطح فإنها تقوم بتبسيط الظواهر الإنسانية وتسطيحها وتحجب عنا أبعادها الحقيقية، وكأن الظواهر الإنسانية تختلف عن الظواهر الطبيعية.

ولكن الواقع الإنساني مختلف عن عالم الطبيعة، فكل ما صنعته يد الإنسان هو منتج حضاري لا يخضع للقوانين الطبيعية المادية الصارمة، عناصره متداخلة متشابكة مترابطة، يجسِّد رؤية صانعه وتحيزاته وأوهامه وأساطيره ورؤيته للكون.

خذ على سبيل المثال معمار المتحف.. قد يتراءى للبعض أن المتحف هو مكان على قدرٍ من الجمال يحتوي على صالات للعرض، كل صالة تحتوي على تُحف أو آثار تنتمي لفترةٍ ما. وبهذا يكون تم تعريف المتحف وكأنه شيء بين الأشياء أو كأنه محل لبيع العاديات. مثل هذا التعريف يتجاهل سياق المتحف الحضاري والثقافي والاجتماعي الاقتصادي، ويتجاهل تحيزات مَنْ بَنى المتحف، وتحيُّزات جمهوره المستهدف، ويبسط أمورًا مركَّبة وخلافية.

ونحن إن رصدنا المتحف من خلال نماذج تحليلية اختزالية، فنحن لن نرى بالفعل سوى مبنى وصالات وقاعات وغُرف، أما إن تبنينا نموذجًا تحليليًا مركَّبًا، فإنه سيكون بوسعنا أن نرى المتحف في كل أبعاده، وسيكون بوسعنا حينئذٍ أن نميِّز بين متحف وآخر وأن نرى المتحف في علاقته بالنموذج المعرفي الكامن وراءه.

وفي هذا الفصل سنكتشف علاقة المتحف بالذات القومية، فهذه الذات يمكن أن تكون تعبيرًا عن نموذج بسيط اختزالي، كما يمكن أن تكون تعبيراً عن نموذج مركَّب، ويمكن كذلك أن تكون نتيجة عملية تلفيق لا أساس لها في الواقع التاريخي (كما هو الحال في العقيدة الصهيونية).

المتحف والذات القومية في الغرب

شهد القرن التاسع عشر ظهور الحركة السياسية الاجتماعية الحضارية التي تُعرف باسم «القومية» في أوروبا الغربية في بداية الأمر ثم في أوروبا الشرقية، وبدأت بعد ذلك تتبلور الهويات القومية المختلفة في جميع أنحاء العالم سواء في الأمريكتين

أم آسيا وأفريقيا. وبدأ إنسان القرن العشرين يُعرِّف نفسه (الذات) وغيره (الآخر) لا من خلال عشيرته أو قريته أو بلدته أو عقيدته وإنما من خلال انتمائه القومي، أي انتماؤه إلى تشكيل حضاري وإثني له ملامح محدَّدة (تختلف في درجات تحددها من تشكيل لآخر) يسود بين مجموعة من الناس في بقعة محددة من الأرض. (وقد يكون هذا تعريفًا قاصرًا، وليس بجامع أو مانع، وقد يختلف معه المناطقة وعلماء السياسة والاجتماع، ولكنه يصلح كتعريف إجرائي في هذا الفصل).

ويبدو أن عصرنا الحديث هو عصر القوميات، فهو الإطار الذي يتعامل الأفراد الواحد منهم مع الآخر من خلاله، فهذا أمريكي وذاك فرنسي وهذا عربي وهكذا. بل هو أساسًا الإطار الذي تتعامل الدول الواحدة مع الأخرى من خلاله. فالدولة الفرنسية تُمثل الشعب الفرنسي والدولة المكسيكية تُمثل الشعب المكسيكي.

وتحرص الدول على أن تعمِّق إحساس المواطن بهويته القومية هذه حتى يتعمَّق إحساسه بانتمائه لوطنه وولائه لدولته فيقوم بأداء واجبه ويحرص على الحصول على حقوقه كما حددها المجتمع الذي يعيش فيه. ومن أهم الوسائل لتعميق هذا الإحساس بالهوية هو المعمار، فهو الشكل الفني الذي يمكنه أن يُجسِّد النموذج القومي والذي يعيش في داخله المواطن ويتعامل معه في كل لحظة، ويتفاعل معه سواء أكان مستيقظًا أم نائمًا، يستوعبه ويستبطنه داخل وجدانه كل لحظة. بل إن المعمار يحدد له محيطه وخريطته المعرفية والنفسية وإحساسه بالعالم ككل، إن اللغة المرئية تخترق وجدان الإنسان بشكل يفوق في قوته وتأثيره اللغة اللفظية.

إن اتفق معي القارئ فيما أقول فما عليه إذن إلا أن ينظر إلى العمارات المكعبة في مدينة نصر بالقاهرة، أو العمارات الزجاجية في مدينة الرياض، أو «الفيلات » التي لا تأخذ شكلًا أو نمطًا معروفًا في مدينة طرابلس في ليبيا ليعرف حجم الكارثة الحضارية التي نواجهها، ومدى الاستلاب الحضاري الذي يمارسه المواطن العربي يوميًا، ومدى هيمنة النماذج المستوردة علينا، فإن دخلنا إحدى هذه الفيلات أو العمارات وجدنا خليطًا هائلًا غير متناسق من الأشياء: دولاب صنع في إيطاليا، وسرير مستورد من أمريكا، والسجادة «الشينواه» الحتمية في بيوت الأثرياء، والموكيت في بيوت أعضاء الطبقة المتوسطة، وإذا نظرنا إلى الحائط لوجدنا صوراً لجبال سويسرا تغطيها الثلوج، وقد صنعت هذه الصور من البلاستيك في سنغافورة.

ولا تقل المتاحف في أهميتها عن المعمار في تعميق الإحساس بالذات القومية. فالمتحف هو المكان الذي تُجمع فيه أعمال فنية ومنتجات حضارية تبلور في جِماعها

وعي جماعة بشرية بنفسها وبالآخرين وبمحيطها وبماضيها وحاضرها وبمستقبلها، وهو وعي يميِّزها عن غيرها من المجموعات البشرية. ولذلك فالمواطن، طفلًا كان أم كهلًا، حينما يذهب إلى المتحف فإنه يخوض تجربة تربوية عميقة، لا تزيد من «معلوماته» أو من معرفته بماضيه وبذاته القومية وحسب، وإنما تربي حواسه ذاتها وتشكل وجدانه. فالمتحف بمنزلة الدورة التربوية (اللفظية والمرئية) المكثفة.

ولذا يجب أن يكون المتحف تعبيرًا عن رؤية الذات القومية لنفسها وتجسيدًا لوعيها بتاريخها وحاضرها ومستقبلها. ولهذا السبب نجد أن الدول تنفق الملايين لتُقيم المتاحف وتفتحها بالمجان لجماهيرها دون أن تسأل عن عائدها المالي، لأن العائد المتوقع هو عائد ثقافي حضاري اجتماعي سيترجم نفسه إلى عائد مادي بشكل غير مباشر، إذ إن الإنسان المنتمي محدَّد الهُوية إنسان منتج ملتزم، أما الإنسان غير المنتمي الذي لا جذور له فإنه تعصف به الأيديولوجيات والموضات، غير قادر على البذل أو العطاء.

ونحن في العالم العربي قد بدأنا ندرك أهمية المتاحف، ولكننا شأننا شأن العالم الثالث ككل «نستورد» كل شيء تقريبًا: نستورد السيارات، والمياه الغازية، وطريقة تخطيط المدن والمعمار، وأحيانًا الأيديولوجيات، وطريقة إنشاء المتاحف. ولكن المتحف المستورد من حضارةٍ ما لا يمكنه بأية حال أن يعبِّر عن رؤية حضارة أخرى لذاتها، فالمتحف ليس مجرد شكل زخرفي وإنما هو أداة تعبيرية يُتوسَل بها للإفصاح عن خصوصية الحضارة التي صاغت الرؤية.

كل هذا يتطلب منا أن نتوقف قليلًا عند طبيعة رؤية الذات القومية في الحضارة الغربية والنموذج الكامن وراءها حتى نرى علاقة هذه الرؤية بمعمار المتحف في الغرب.

يتسم التشكيل القومي في أوروبا الغربية، والولايات المتحدة، أنه ظهر في مرحلة لم يكن هناك تشكيلات قومية (بالمعنى الحديث) في آسيا أو أفريقيا، تتحداه حضاريًا أو عسكريًا.

ولذا تمت صياغة الأساطير القومية بعيدًا عن التحديات، وانطلاقًا من نماذج إدراكية اختزالية تتسم بدرجة عالية من التجانس والتحدُّد تكاد تقترب من الانغلاق على الذات. ويلاحظ أن صياغة رؤية الجماعات القومية في غرب أوروبا لنفسها قد استغرق وقتًا طويلًا جدًا تم أثناؤه صهر (أو إبادة) أعضاء الأقليات الإثنية التي لا تنتمي للأسطورة القومية.

ثم ظهرت الإمبريالية، فزادت من تحدد الأسطورة ومن عدوانيتها وتجانسها وانغلاقها وأضافت لها مقولات التفوق والنقاء العنصري التي تختزل الآخر في عنصر واحد متدنٍ، حتى يمكن تحويله إلى مادة استعمالية. وحينما بدأت التشكيلات القومية في شرق أوروبا ووسطها أخذت طابعًا أكثر تطرفًا في صيغتها السلافية والجرمانية، حيث طرحت الفكرة القومية كانتماء عضوي يكاد يكون بيولوجيًا.

وقد تمت الثورة القومية في الغرب تحت راية الطبقة المتوسطة وقيمها، وبخاصة الملكية الفردية والعقد الاجتماعي، وهي قيم انطلقت من مفهوم أن الفرد (وليس المجتمع أو الجماعة) هي نقطة الانطلاق ووحدة التحليل، وقد تم تخيل المجتمع على نمط السوق، علاقات خارجية بين أفراد جوهرها هو العرض والطلب، والبيع بأغلى الأسعار والشراء بأقلها. وقد انعكس ذلك على مفهوم الفن والفنان، حيث ظهرت الصورة ذات الإطار (بدلًا من الرسوم على حوائط الكنائس) كشكل فني أساسي، فهذه الصورة تعبِّر عن رؤية فنان فرد يعرض فنه الذي يقتنيه من يستطيع شراءه وحسب.

وقد ترجم ذلك نفسه إلى رؤية للتاريخ تتسم بالتجانس والتحدد، تركز على أهمية ومركزية الغرب في العالم، وأهمية ومركزية كل ذات قومية فمجَّد البريطانيون الذات البريطانية ومجَّد الألمان الذات الألمانية. وفي هذا الإطار ظهرت أسطورة الإنسان البدائي والإنسان غير المنطقي ولا عقلانية الشعوب المتخلفة. وعُزلت الحضارات بعضها عن البعض، وعُرِّف التاريخ بأنه ما هو مكتوب وحسب، ثم تم تقسيمه إلى فترات محدَّدة تتحرك نحو هدف حُدِّد مسبقًا يكون عادةً هو تحقْقُ الذات القومية الضيقة المتجانسة المحددة. ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته (أو هُوَته) في الأسطورة النازية ثم بعد ذلك في الأسطورة الصهيونية، إذ أن كليهما مَجَّد الذات القومية واستبعد الآخر تمامًا.

ومتاحف الولايات المتحدة تُجسِّد المفاهيم الغربية للذات القومية (بتحددها وتجانسها الشديد). ففي نيويورك يوجد، على سبيل المثال، متحف المتروبوليتان، هذه المؤسسة الثقافية الضخمة التي ليس لها مثيل في أي مكان آخر في العالم، فنجد أنها مُقسَّمة إلى صالات وقاعات في داخل كل واحدة مقتنيات فترة بعينها أو رسام بعينه. فتوجد قاعات للفنانين الانطباعيين الفرنسيين، وقاعة لرمبرانت، وقاعة لفن القرن الثامن عشر، وقاعة لدروع العصور الوسطى، وقاعات للفن اليوناني والروماني والإسلامي. وقد قُسِّمت قاعات الفن الإسلامي إلى وحدات صغيرة تضم كل وحدة

مقتنيات فترة أو بقعة جغرافية بعينها وهكذا. ومن الطريف أنه توجد قاعة للفن الأمريكي، وقد عُرِّف الفن الأمريكي هنا بأنه فن الرجل الأبيض وحسب، أما أمريكا التي تمتد عبْر آلاف السنين قبل ذلك، فليس لها وجود في المتروبوليتان.

ويوجد في نيويورك متحف إثنوجرافي يضم مقتنيات من بقايا الهنود الحُمر، ولعل هذا تعبير درامي عن الرؤية الغربية للذات القومية بفصلها التعسفي بين الحضارات وافتراضها مركزية تراث الإنسان الأبيض وتاريخه. فإذا انتقلنا للمتحف القومي «الناشيونال جاليري» في واشنطن، فإننا سنجد مرة أخرى متحفًا على جانب عالٍ من التنسيق والترتيب، ثري بمقتنياته، عامر بالأنشطة الثقافية المختلفة من محاضرات إلى حفلات موسيقية إلى أماكن لبيع المستنسخات والكُتب، ويظل هذا التقسيم هو نفس التقسيم الذي يجسِّد المفهوم الغربي للذات القومية، بفصله الشديد بين الفترات الفنية والتاريخية المختلفة والتشكيلات الحضارية والانتماءات الدينية والإثنية.

وقبل زيارتي للاتحاد السوفيتي منذ عدة أعوام (قبل تفككه وانهياره) قرأت في الكثير من الكتب أن الاتحاد السوفيتي يضم قوميات مختلفة، وأن الأيديولوجية الرسمية للاتحاد السوفيتي هي تشجيع أعضاء القوميات على التعبير عن هوياتهم القومية المختلفة. وحينما زرت بعض المتاحف في موسكو وجدت أنه لا يوجد متحف واحد يجسِّد هذه الفكرة، بل وجدت متحفاً ضخماً للغاية يضم الفن الكلاسيكي الروسي، وملحق به جناح ضخم للفن السوفيتي الحديث (له مضمون أيديولوجي فاقع). كما وجدت متحفاً صغيراً نحيفاً يضم الفنون الآسيوية (والأفريقية أيضاً)، وكأن الواحد لا علاقة له بالآخر كماً أو كيفاً.

ولا يمكنني أن أعمِّم من تجربتي هذه فقد كانت زيارة عابرة، ولكني لن أنسى صفوف طلاب المدارس الذين كانوا يزورون أجنحة الفن الروسي الكلاسيكي، وأذكر أن المتحف الآسيوي الأفريقي (الذي كان يعرض آنذاك في أحد أجنحته لوحات من أفريقيا) كان قاعاً صفصفاً.

المتحف والذات القومية في العالم الثالث

والآن إذا تركنا العالم الغربي ونظرنا إلى التشكيل الحضاري القومي في العالم الثالث فإننا سنجد أن رؤية الذات هناك نشأت أساسًا في القرن العشرين أثناء حركة التحرر الوطني التي قامت بتعبئة كل طبقات وأقليات الشعب ضد المستعمر الأجنبي، مما جعلها تصدر عن نموذج مركَّب، قائم على التنوُّع، قادر على قبول

التعددية الإثنية والدينية. فضلًا عن أن هذا النموذج لم ينمو في أحضان إمبرياليات شرقية مختلفة، ولذلك لم يدخل عليها عنصر التفوق واستبعاد الآخر، كما أن كثيرًا من الدول التي نشأت في العالم الثالث تضم داخل حدودها ثقافات متعددة ومتنوعة، ففي بلد مثل الهند توجد عشرات القوميات ومئات اللغات.

وأخيرًا لم تتم الثورة القومية في العالم الثالث تحت راية الطبقة البورجوازية ولم تتبن مفاهيمها في العلم والفن، ولا يزال كثير من الحرف والصناعات التقليدية مزدهرة في بلدان العالم الثالث، يعتبرها الناس أشكالًا فنية. هذا لا يعني أن هذه البلاد خالية من الصراعات القَبَلية والعِرْقية، فنشرات الأخبار تحمل لنا أخبار المعارك التي تخوضها جماعة عِرْقية أو دينية ضد أخرى. وهذا دليل على أن العلاقة بين الأفكار والواقع ليست علاقة حتمية.

وقد وجدت محاولة ناجحة في المكسيك لنقل الرؤية المركبة للذات من خلال معمار المتحف. فمن المعروف أن أسطورة الذات هناك ترى الإنسان المكسيكي الحديث على أنه سليل امتزاج الحضارات القديمة مثل حضارة الأزتيك والحضارة الإسبانية، ولذلك فأبطال المكسيك القوميون يعودون إلى الوراء مئات السنين، وماضيها الأسطوري يضم آلهة الأزتيك، وكثيرًا ما تجد الحدائق العامة في المكسيك التي صُمِّمت للاحتفاء بإله (المطر أو الرعد) وقد استخدمت فيها موتيفات من حضارة الأزتيك، بحيث تتحول هذه الحضارة لا إلى مقتنيات إثنوجرافية جامدة ميتة توضع معزولة في متحف مستقل أو منفصلة تمامًا عن الحضارة الإنسانية، وإنما نجدها حية في وجدان الناس، وجزءًا من حياتهم اليومية. وقد نجح فريق من الفنانين الميكسيكيين يُطلَق عليهم «مدرسة راسمي الحوائط» (بالإنجليزية: ميوراليستس Muralists) التي يتزعمها ريفيرا في أن يطوِّروا شكلًا فنيًا يزاوج بين تراث الأزتيك والتراث الإسباني. فقد تأثروا بالرسوم التي تغطي أهرامات الأزتيك القديمة حيث كانت الرسوم الصاخبة المتزاحمة تغطي أضلاع الأهرامات الثلاثة، وتوصلوا إلى فكرة حديثة مماثلة وهي رسم مساحة كاملة في مبنى عام، فرسموا حوائط المباني التي يرتادها الناس في حياتهم اليومية. وقد وجدت أهم رسومات ريفيرا في مبنى منطقة تعليمية في إحدى الأحياء الفقيرة في مدينة المكسيك، حيث قضى الفنان سنة أو أكثر يرسم حوائطها من الدور الثالث حتى الدور الأرضي، ولم يكترث بوجود الأسلاك الكهربائية أو الأبواب، واستمر في رسم بانورامات هائلة تحتفي بحياة الشعب المكسيكي من منظور الأسطورة القومية السمحة غير المتجانسة التي

تضم الجميع ولا تستبعد أحدًا، ولم يكترث كثيرًا بالمفهوم الغربي الحديث للفن باعتباره عملًا داخل إطار، له قيمة مالية محددة.

وحينما أرادت المكسيك أن تحتفي بالتشكيلات الحضارية القديمة منها، فهي لم تعزلها وتغلق عليها أبواب متحف إثنوجرافي، وإنما أسَّست «متحف الإنسان» حيث يمكن فيها للمرء أن يرى هذه التشكيلات الحضارية كجزء من التراث البشري العام، وكتعبير عن تشكيل حضاري محدد في ذات الوقت، وطريقة العرض تنم عن محاولة أكيدة لتأكيد الاستمرارية بين كل قطعة فنية وأخرى، وبين كل مرحلة وأخرى، وبين كل حضارة وأخرى، ولعل هذا يفسر حجم القاعات الضخم وطريقة ربط القاعة بالأخرى، فكلها يهدف لأن ينظر الرائي للقطعة ككيان حي لها علاقة مباشرة به وليس موضوعًا للتأمل. ومن المفارقات أننا تبنينا في العالم العربي النموذج الغربي للمتحف (بناء يُقسَّم إلى غُرف وقاعات وصالات تضم كل واحدة منها الأعمال الفنية والمنتجات الحضارية لفترةٍ ما، مع الحرص على عزل كل فترة عن الأخرى أو كل تشكيل حضاري عن التشكيلات الأخرى)، ولا يمكنني أن أزعم أنني على معرفة كافية بكل المتاحف في العالم العربي، ولكنني يمكنني القول إن تجربتي تسمح لي بشيء من التعميم، فقد شاهدت معظم متاحف الرياض والكويت وبغداد وتونس والقاهرة. وقد زرت متاحف القاهرة الثرية العديدة المتنوعة عدة مرات، ويمكنني أن أستخدمها «كدراسة حالة».

توجد في القاهرة عدة متاحف أهمها متحف الآثار المصرية القديمة (الأنتكخانة)، ومتحف الآثار الإسلامية، ومتحف الفن الحديث. كما يوجد متحف الآثار اليونانية والرومانية (في الإسكندرية). وهناك عدد آخر من المتاحف الصغيرة الأخرى التي لا تهمنا كثيرًا من منظور هذا المقال. ومرة أخرى سنلاحظ أنه لا توجد أية محاولة للربط بين هذه المتاحف، وكأن مصر الفرعونية لم يكن لها علاقة بمصر الهلينية أو مصر القبطية أو مصر الإسلامية.

وتشتيت المتاحف على هذا النحو يؤكد انفصالها التام، فمتحف الآثار اليونانية الرومانية يوجد في الإسكندرية (مركز هذه الحضارة في مصر) وتوجد بقية المتاحف في القاهرة. ومع هذا فهي متناثرة، فمتحف الآثار المصرية يوجد في ميدان التحرير في وسط القاهرة ربما بسبب ما يمكن تسميته بالمرحلة الليبرالية في تاريخ مصر الحديثة، حين كان الاستعمار (وكبار الإقطاعيين وبعض عناصر البورجوازية) يروجون لهوية مصرية منفصلة عن التشكيل الحضاري الإسلامي

العربي. أما المتحف الإسلامي فهو في باب الخلق على مقربة من قلعة صلاح الدين ومسجد السلطان حسن والجامع الأزهر وبوابة باب زويلة، ويوجد المتحف القبطي فيما يسمَّى بمصر القديمة (الفسطاط) بجوار حصن بابليون والكنيسة المعلقة. أما متحف الفن الحديث فيوجد في أرض الأوبرا.

وإذا نظرنا لكل متحف لوجدنا أنه تم تقسيمه على الطريقة الغربية، ففي المتحف الإسلامي نجد صالة العصر الأموي، ثم صالة العصر الطولوني والأيوبي، ثم المملوكي فالعثماني وهكذا. وأحيانًا يحاول المتحف أن يتجاوز هذا التقسيم القاتل للتاريخ والهوية، فنجد قاعة السيوف أو السجاجيد، على سبيل المثال، وهي قاعات تتخطى فكرة التعاقب التاريخي، ولذا فهي تفترض وجود إطار موحَّد ينتظم كل الأعمال المعروضة فيها، ولكن هذا هو الاستثناء وليس القاعدة، إذ يظل التعاقب التاريخي والفترات المنفصلة هو العنصر الغالب. ولا يختلف الأمر كثيرًا عن ذلك في المتحف القبطي أو المتحف المصري، فالتعاقب التاريخي وانفصال الفترات التاريخية هو الفكرة الكامنة وراء معمار المتاحف وطريقة العرض.

وقد نتج عن ذلك عدة مفارقات، فإذا كان الهدف من المتحف هو إبراز الذات القومية حتى يدركها الزوار فالذي حدث هنا من خلال مجموعة المتاحف المنفصلة أنه تم تفتيت هذه الذات القومية ثم قتلها. فمصر الفرعونية المنفصلة عن مصر القبطية عن مصر الإسلامية ليست كيانًا متصلًا حيًا وإنما مجموعة من الأشياء المعروضة. ولذلك فالزائر هنا قد يحس بعظمة المصريين القدامى وعمق الفن القبطي وأصالته وتقواه، ومهارة الفنان المسلم ومقدرته على التجريد دون الانفصال عن الواقع الديني والزمني الحي -نعم يحس بكل هذا، وهو أمر ليس بالهين، ولكنه إن سأل أين الشخصية القومية من كل هذا، فلن يستطع أحد الإجابة لأنها ضاعت في التعاقب التاريخي، وفي المراحل المختلفة- وفي «الأنتيكة» (أي الأشياء القديمة بالعامية المصرية).

ومن المفارقات الأخرى أن مصر العربية، مصر التي نعيش فيها، والتي أدركت في الستينات أنها قلب هذا العالم العربي، والتي بدأت تعود مرة أخرى لهذا الإدراك، ليس لها وجود في أي متحف. وأرجو ألا يفهم القارئ أنني من دعاة الإثنية على الطريقة الغربية -وأنني أطالب بمتحف لمصر العربية يُفخِّم من الذات العربية ويُضخِّم منها، فمثل هذه المحاولة محكوم عليها بالفشل، كما أنها لا تؤدي إلى النضوج والحكمة. كل ما أطالب به هو الإطار، المتجسِّد في متحف، الذي يرى من

خلاله الإنسان المصري، ذاته العربية- فهو يتحدث العربية ولا يعرف له شعراء سوى المتنبي والبُحتري وامرئُ القيس، وحتى تراثه الشعبي تكوَّن هو الآخر من خلال عروبته- فهو يستمع للسيرة الهلالية في المقهى ويستمع لحكايات ألف ليلة وليلة في المنزل. وهذا الإدراك لذاته العربية لا ينسخ بالضرورة تراثه الإسلامي أو إنجازاته الحضارية قبل الفتح العربي. وعلى كلٍّ تبيِّن الدراسات التاريخية الحديثة أن التشكيلات الحضارية في الشرق الأوسط كانت دائمًا في حالة تفاعل. فعلى سبيل المثال كانت فترة حُكم الهكسوس لمصر من أخصب فترات التفاعل بين القبائل السامية التي كانت منتشرة آنذاك وحضارات وادي النيل، وأن العلاقة بين مصر وحضارات وادي الرافدين كانت علاقة أخذ وعطاء مستمر وأن الكنيسة القبطية المصرية، تمامًا مثل المسيحيين العرب في الشام، لهم انتماء حضاري يجعل منهم جزءًا من تشكيل حضاري واسع، وليس مجرد جيب يُعزل في متحف في مصر القديمة.

لعله من الصعب علينا أن نتخيل ما أود قوله لأن متاحفنا، والتواريخ التي ندرسها، كلها تجسِّد فكرة الفصل والتعاقب والانقطاع وتحَجُم عن تبني فكرة التواصل والتزامن والاستقرار وعن ترجمتها إلى تواريخ ومتاحف.

المتحف والذات القومية السمحة

قُمت بزيارة المتحف القومي في نيجيريا في لاجوس، وهو أيضًا مصمَّم على الطريقة الغربية -وقد أُصبت بصدمة عميقة آنذاك، إذ أنني كمشاهد غير متخصص في الفنون والآثار الأفريقية، انتقلت من قاعة إلى أخرى يحيطني كمٌ هائل من الأعمال الفنية والأثرية، قُسِّمت مرة أخرى حسب الفترات أو حسب المناطق، ولا أذكر شيئًا متميزًا سوى مجموعة حضارة بنين البرونزية، أما بقية القاعات فقد وجدتها -بسبب جهلي، وبسبب طريقة التنسيق- متشابهة إلى حدٍّ كبير، وكان المتحف أقرب إلى المتاحف الأثنوجرافية التي يقوم بتنظيمها علماء الأنثروبولوجيا. ولعل هذا المتحف قد صدمني أكثر من غيره بسبب أن شكله الغربي لا يعبِّر عن خصوصية التشكيلات الحضارية الثرية القائمة في نيجيريا ولا عن تجربتها التاريخية، ولذا بدلًا من أن يكون الشكل وسيلة للتعبير عن نموذج معرفي وإدراكي محدَّد أصبح الطريقة التي تم عن طريقها قتل أي مضمون.

كانت زيارتي لنيجيريا عام ١٩٧٧- ومنذ ساعتها وقد طرحت على نفسي فكرة متحف «غير غربي» له قوانينه الخاصة يعبِّر عن هوية خاصة، ولا يختزل الذات

القومية في عنصر واحد، فدول أفريقيا وآسيا، كما أسلفنا، نشأت تحت ظروف مغايرة تمامًا للدول الأوربية، وبفلسفة قومية واجتماعية مختلفة.

وفي عام ١٩٨٢ ذهبت إلى النيجر وأذكر أنني كنت جالسًا في قاعة المؤتمرات أنظر من النافذة ورأيت ربوة عالية تغطيها الحشائش وبها بعض البيوت المزخرفة على الطريقة الأفريقية الإسلامية (طريقة الهاوسا) حيث يُطلى البيت باللون الأبيض الشاهق وتظهر عليه موتيفات لونية مختلفة فاقعة، تبعث الصفاء والبهجة في النفس في ذات الوقت. ولم يكن هناك ما يدل على طبيعة هذه الربوة وما عليها من مبانٍ وأشياء أخرى، وقررت أن أكتشف الأمر وعبَرت الشارع، وإذا بي أجد أن حلمي بمتحف غير غربي قد تحقَّق وقيل لي إن هذا هو المتحف القومي، وهو متحف ليس مثل أي متحف، قمت بدراسته عن طريق زيارات يومية متكررة، وقابلت أمين المتحف وعقدت معه عدة حوارات.

متحف النيجر القومي ليس مبنى يحوي داخله عدة حجرات وقاعات... إلخ، كما هو الحال في معظم المتاحف التي تحدثنا عنها وإنما هو تعبير عن نموذج معرفي مركَّب متكامل، يعبِّر عن خصوصية النيجر. فهو ليس بحديقة ولا مجموعة من الحدائق ولا قرية سياحية ولا متحف ولا مدرسة، وإنما هو كل هذه الأشياء مجتمعة. ولعل الإشكالية الأساسية التي واجهها مصمم المتحف هي التنوع الإثني والعرقي في النيجر. فالنيجر حلقة وصل بين أفريقيا الشمالية وبلدان جنوب الصحراء، ولذا فهي تضم عدة شعوب لكلٍ تراثه المتميِّز، ومع ذلك تحاول هذه الشعوب أن تظل متعايشة داخل إطار دولة واحدة، رغم أنها لا يضمها تاريخ واحد، وإنما تواريخ مختلفة، فهي تارة تخضع كلها لنفس الإمبراطورية، وتارة أخرى تخضع لأكثر من إمبراطورية، وسكان النيجر ينقسمون إلى سكان الحضر والبدو. والهاوسا يشكلون نصف سكان النيجر، ولكن غالبيتهم توجد في دول أفريقية أخرى.

وإذا سأل الإنسان نفسه متى بدأ تاريخ النيجر، فإنه لن يصل إلى إجابة محدَّدة: فهل بدأ هذا التاريخ عندما ذكر هيرودتس خبرًا عنها في القرن الخامس قبل الميلاد؟ أم عندما رسم الإنسان الأول بعض روائعه الفنية على حوائط الكهوف؟ أم أنه بدأ عندما أُعلن استقلال النيجر في ٣ أغسطس ١٩٦٠؟ وإذا كانت الطبيعة في النيجر ثرية إلى هذا الحد، متطرفة إلى هذا الحد، متنوعة إلى هذا الحد، فهناك الأمطار الغزيرة في الأودية والصحراوات القاحلة الممتدة، إذا كان الأمر كذلك فلِمَ نفصل التاريخ

عن الطبيعة هذا الفصل المتعسف؟ يجيب مصمم المتحف على كل هذه الأسئلة من خلال معمار يضم ويستوعب.

فمواطن النيجر هو إنسان الكهف، وهو أيضًا مواطن الدولة الحديثة المستقلة، وهو البدوي والحضري. والنيجر هي الوديان والصحارى، وهي كلٌ غير متجانس متفاعل يتسم بالتعدُّدية والاستمرار والانقطاع والاستقرار والحركة.

ومتحف النيجر القومي هو نتاج عملية مزج خلاقة بين عدة مؤسسات، فهو متحف أثنوجرافي، ومتحف لمنتجات الإنسان الأول في عصور «ما قبل التاريخ». وهو يضم أيضًا حديقة حيوان وأحياء مائية، وحديقة عامة حيث يمكن للمرء أن يشاهد كل أنواع الأشجار المحلية. ويضم المتحف أيضًا ورشة للحرف التقليدية ومدرسة لتعليمها ومدرسة للشباب (بين ١٢ - ٢٠)، كما يوجد مبنى للعجزة والمكفوفين ويوجد قاعة للعروض المتغيرة وأخرى للآلات الموسيقية. وملحق بالمتحف أيضًا محل لبيع الأعمال التقليدية والمستنسخات. وكل هذه المباني موجودة على ربوة دائرية عالية. ويمكن لمن يود زيارة المتحف أن يدخله من أي جانب إذ لا يوجد بوابة، بالمعنى التقليدي. وإذا ما صعدت على الربوة وجدت على سبيل المثال قفص الأسود وبجواره أقفاص الطيور فتجلس إلى جوارها لتجد أمامك بعض الأشجار المحلية. وتقوم بعد ذلك وتسير فتجد أمامك قرية كاملة يعيش فيها بعض الحرفيين. وإلى جوار القرية توجد الورش، بحيث يمكن للزائر أن يجلس إلى جوارهم ويراهم يصنعون العقود والتماثيل. وقد يتحدثون معه بخصوص ما يصنعون. وحينما يخرج من الورشة يجد نافذة للعرض تطل على الحديقة مباشرةً وبها آلات موسيقية مختلفة من كل الأزمنة والأمكنة النيجرية. وإن نظر عن بُعد فإنه سيرى أحد المباني المنعزلة المزخرفة على طريقة الهوسا فيسير إليه ليكتشف أن هذا هو صالة عرض رسوم الكهوف وإلى جواره تجد صالة عرض للفن الحديث ثم صالة صغيرة للملابس. وإن دقق النظر في الحديقة وجد شجرة ضخمة على أحد جوانب التل ترقد شامخة ملتصقة به ويكتشف أن هذه الشجرة متحجرة -أي أن عمرها ملايين السنين- استخدمها مصمم المتحف لتكون أحد المعالم الأساسية في المتحف، وإلى جوارها ستجد شيئًا يشبه المقام في داخله شجرة محنطة. وهذا المقام هو أهم نقطة في المتحف- فإن اقترب منها وقرأ ما كُتب على اللوحة لاكتشف أن هذا هو «مقام» شجرة تنيرية وهي شجرة نبتت في وسط صحراء تنيرية (صحراء الصحاري كما يطلقون عليها) كان السكان يعتبرونها خيرًا وبركة، وشيئًا يقترب من المعجزة. ولكن

اصطدم بها سائق أرعن فذبلت وماتت، وفشلت كل المحاولات في زرع شجرة بديلة فقاموا بنقلها إلى المتحف ودفنها في «المقام»، باعتبارها جزءًا من الذاكرة القومية.

وهكذا نجد أن هذا المتحف -إن صح التعبير- لا يفصل شيئًا عن شيء إذ يفترض أن الواقع الزماني والمكاني متصل لا ينقطع، وأن الإنسان لم يهزم الطبيعة وإنما يعيش في أحضانها، وأن التاريخ ليس فترات منفصلة وإنما تشكيل متكامل وعملية إبداعية لا تنفصم عراها. وأن رؤية الذات لا تعني بالضرورة التجانس الضيق، إذ يمكن للذوات القومية المختلفة أن تتعايش في انسجام داخل الوطن الواحد، تتفاعل مع بعضها البعض وتثمر كلًا مبنيًا على التنوُّع، والماضي السحيق يمكن أن يجد مكانه بجوار الحاضر، فالحضارة ليست إنجازًا جامدًا ميتًا وإنما عملية متحركة مستمرة متنوعة.

وحين خرجت من المتحف بدأت أتأمل في فكرة المتحف القومي العربي الذي يعبِّر عن خصوصية القومية العربية، وكيف سيكون؟ هل سيمكنه أن يعبِّر عن الامتداد بين حضارات الرافدين والجزيرة العربية وحضارة المصريين القدماء من جهة، والتشكيل الحضاري العربي من جهة أخرى؟ وكيف سيبرز التداخل بين العروبة والإسلام؟ وأين سيكون موقع فن الخط العربي من كل هذا؟ وكيف سيُعالج الوحدة والتنوُّع التي تمتع بها العالم العربي داخل العالم الإسلامي في العصر الأموي ثم العصر العباسي، ثم الانقسام والتنوع في العصور التي تلت ذلك؟ وماذا عن الأندلس هل هي تعبير عن أوروبا المتعربة أم العرب المتأوربين؟ ثم ماذا عن المماليك، وماذا عنا نحن العرب المحدثون؟ وما علاقة هذا العربي بالصحراء؟ وما علاقته بالجمل؟ وما علاقته بالكون والنجوم التي رصدها أجداده؟ ما علاقته بالزمن؟

المتحف اليهودي أم متاحف الجماعات اليهودية (إشكالية وتاريخ)

تناولنا حتى الآن النموذج الاختزالي والنموذج المركَّب للذات القومية، وكيف يتبديان في معمار المتحف. ويمكننا الآن أن نتناول تبديًا آخر من تبديات النماذج الاختزالية وهو المتحف اليهودي كما يتصوره الصهاينة. ومُصطلَح «المتحف اليهودي»، مثل كثير من المُصطلَحات الأخرى التي تُستخدَم لدراسة الجماعات اليهودية، يُخبِّئ مجموعة من المفاهيم العقائدية المتميِّزة ذات طابع صهيوني. فمفهوم المتحف اليهودي يفترض وجود فن يهودي وفلكلور يهودي وأسلوب حياة يهودي، ويفترض كذلك أن هذا الفلكلور وأسلوب الحياة يعبِّران عن ذاتٍ قومية لها هُوية ثابتة لا تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان أو تتغيَّر بالمعدل نفسه والطريقة نفسها بين

أعضاء الجماعات اليهودية بمعزل عن المجتمعات التي يوجدون فيها، لأن كل هذه الظواهر إنما هي تعبير عن هوية يهودية مستقلة ثابتة، وشخصية يهودية لها سماتها المحددة وخصوصيتها الواضحة، فهي مفاهيم تفترض وجود وحدة قومية يهودية وتستند إليها. وفكرة القومية اليهودية فكرة لا نرفضها لأنها تتناقض مع مصالحنا، وإنما لأنها تتناقض مع واقع أعضاء الجماعات اليهودية ذاتها، وتختزله داخل رؤية واحدية، فهوياتهم لا تتحدَّد بالعودة إلى مطلقات يهودية ثابتة أو هوية يهودية مركزية واحدة، وإنما تتحدَّد من خلال الحضارات الكثيرة والمتنوعة التي يعيشون بين ظهرانيها. فيهود أثيوبيا، اكتسبوا هويتهم من خلال التشكيل الحضاري الأفريقي، تمامًا مثلما اكتسب يهود الولايات المتحدة من محيطهم الحضاري. وهذا التنوُّع هو ما ترفضه الرؤية الصهيونية.

ولتوضيح وجهة نظرنا، لنتخيل أحد العلماء يود أن يشيِّد متحفًا إثنوجرافيًا يهوديًا، فماذا سيواجه؟ سيجد أمامه مواد عديدة: أزياء وتماثيل وشمعدانات مينوراه بعضها من بخارى والبعض الآخر من اليمن، ومن الصين القديمة والحديثة، وروسيا في القرن التاسع عشر، وبولندا في القرن السادس عشر، ومن مصر في العصر الهيليني والروماني، ثم في بداية الفتح الإسلامي، ثم بعد ذلك في عصورها المختلفة (الطولوني والفاطمي والأيوبي والمملوكي والعثماني)، ثم في العصر الحديث. كما سيجد أمامه مواد من عشرات البلاد والعصور الأخرى. فإن أصرَّ على أن يهودية هذه الأشياء الإثنوجرافية هي العنصر الأساسي فيها، فلن يمكنه التعامل معها ولا تصنيفها، ولذا سيجد نفسه مضطرًا لتصنيفها على أساس عشرات المجتمعات التي تواجد داخلها اليهود، وكان لكل منها عاداتها وتقاليدها التي استوعبها اليهود بحيث أصبحوا جزءًا منها وأصبحت جزءًا منهم. ولنتخيل عالمًا يحاول أن يؤسس متحفًا للفنون اليهودية، فإنه سيجد لوحات وتماثيل من عشرات الأزمنة والأمكنة لا تتبع نمطًا فنيًا يهوديًا، وإنما أنماطًا فنية مختلفة. ولا شك في أن الأعمال لها علاقة بأعضاء الجماعات اليهودية كأن يكون العمل الفني يتناول موضوعًا يهوديًا أو صاغته يد فنان يهودي، ومع هذا لا يمكن فهم هذا العمل إلا بالعودة للحضارة التي أبدع فيها.

بل إن معمار المتحف نفسه سيكون مشكلة، إذ لا يُوجَد «معمار يهودي». ويتبدَّى هذا في معمار المعابد اليهودية التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة. ولذا، نجد أن متحفًا يهوديًا في الولايات المتحدة يأخذ شكلًا حداثيًا تفكيكيًا وآخر يُشيَّد على

الطراز القوطي وثالث يأخذ شكلًا يُقال له سفاردي وهو في واقع الأمر إسباني أو برتغالي. وفي إسرائيل شُيِّد أحد المتاحف على هيئة قرية عربية على تل، وأخذ كل جناح «شكل منزل عربي»، وقد أورد مدير المتحف هذه العبارة في الكُتيِّب الإرشادي الذي يوزَّع في المتحف فشطبتها الرقابة الإسرائيلية، وكتبت بدلًا من ذلك أن المتحف «شُيِّد على طراز قرية من قرى البحر الأبيض المتوسط»، وذلك لاستبعاد كلمة «عربية». ولكن ما يهمنا في هذا السياق أنه لم يتحدث عن «قرية يهودية» أو «معمار يهودي».

ومن أهم «المتاحف اليهودية» المتحف اليهودي في نيويورك الموجود في الفيفث آفنيو Fifth Avenue (الطريق الخامس) والذي كان في أصله بيت فيلكس وفريدا ووربورج. ومن المفارقات أن المتحف مبني على الطراز القوطي، وهو طراز معماري وفني انتشر في أوروبا في الفترة من القرن الثاني عشر وحتى القرن الخامس عشر حين حل محل الفن الرومانسكي، ويتميَّز الفن القوطي بأنه انسيابي تصوُّفي روحاني. أما المعمار القوطي فكان يتميَّز بالأبراج المرتفعة والأسقف المرتفعة المعقودة (المقنطرة) وتوجد بين النوافذ الملونة المرتفعة ما يُسمَّى بالإنجليزية «تريسري tracery» أي «الزخرفة التشجيرية»، وهي زخرفة قوامها خطوط مشجرة، خصوصًا في أعلى النافذة. كما يتَّسم المعمار القوطي بالأكتاف الطائرة. وهو، على كل حال، طراز مسيحي مرتبط تمامًا بالحضارة المسيحية ويعبِّر عن روحها. وحينما تقترب من المتحف لا تجد فيه أية سمة يهودية، فالزخارف كلها قوطية. وحتى بعد أن تدخله يظل الطراز القوطي محيطًا بك. ومعروضات هذا المتحف أعمال فنية مختلفة تتبع في أسلوبها وبنيتها ولغتها أسلوب وبنية ولغة الحضارات التي يعيش فيها أعضاء الجماعات اليهودية. لكل ما تقدَّم، نجد أن مُصطلَح «المتحف اليهودي» لا يتسم بالدقة، ونجد أن مقدرته التفسيرية والتصنيفية منخفضة للغاية، بل وتكاد تكون منعدمة، فهو يختزل تنوع الجماعات اليهودية وعدم تجانسها في نموذج واحدي وهمي، ولذا نقترح بدلًا من ذلك مُصطلَح «متاحف أعضاء الجماعات اليهودية».

متاحف الإبادة في الولايات المتحدة

أسلفنا من قبل أن معمار المتحف يجسِّد رؤيةً ونموذجًا معرفيًا. والصهيونية لديها تصوُّر محدَّد لظاهرة الإبادة النازية ليهود أوروبا. وقد أُسِّست عدة متاحف في الولايات المتحدة تجسِّد وجهة النظر الصهيونية.

أولًا: متحف إحياء ذكرى الإبادة النازية ليهود أوروبا:

اسمه الرسمي بالإنجليزية هو: هولوكوست ميموريال ميوزيام Holocaust Memorial Museum، وقد افتتحه الرئيس كلنتون في الأسبوع الأخير من أبريل ١٩٩٣. وبُني المتحف في ميدان (أو أرض) المعارض الشهير في واشنطن (يُشار إليه بالإنجليزية على أنه «ذي مول The Mall»). ويمكن رؤية تمثال واشنطن الشهير من البقعة التي أُقيم فيها المتحف. وقد تكلَّف نحو ٩٠ مليون دولار، وصمَّمه المهندس الأمريكي اليهودي جيمس فريد Freed الذي يبلغ من العمر ٥٦ عامًا والذي هرب مع أسرته من ألمانيا عام ١٩٣٩. وينطلق المتحف من فكر فلسفي واضح يترجم نفسه إلى معمار، إذ يذهب فريد إلى أن ثمة شيئًا لا يمكن تصديقه، شيء مستحيل في هذا المشروع، أي مشروع إنشاء المتحف، وهو بهذا يؤكد الرؤية الصهيونية للإبادة، إذ تم تحويلها من مجرد جريمة شنعاء ارتكبها أحد المجتمعات الغربية (ألمانيا النازية)، ضد مجموعات بشرية مختلفة في أوروبا من بينها اليهود، إلى شيء ميتافيزيقي لا يمكن فهمه، يقف خارج التاريخ والزمان وهو موجَّه ضد اليهود وحدهم. ولذا، قرر فريد أن يبني متحفًا لا يتسم بالتناسق أو التحضر على حد قوله، ثم أضاف: «لا أعتقد أن هذا المبنى سيكون حسن السير والسلوك، فأنا لا أُطيق التجميل، فهذا هو ما فعله النازيون في معسكرات الاعتقال، فالواجهات كانت على الطراز التيرولي Tyrolean وكانت النوافذ تزينها «أصص الورد». ولذا، لابد أن يبعث هذا المبنى الإحساس بالسر والخوف وعدم التصديق». والمشكلة التي واجهها المهندس المصمم فريد -على حد قول أحد النقاد- هي: هل يمكن أن يعبِّر المعمار المتحضر عن شيء غير متحضر؟

ولحل كل هذه المشاكل، قرر المهندس ألا يكون المتحف جميلًا أكثر من اللازم، وإلا تصوَّر المشاهد أن الإبادة هي مجرد حدث كبير آخر في مسار التاريخ. ولو أخذ المتحف شكلًا عكسيًا وتحاشى المصمم معمار الضخامة النيو كلاسيكي السائد في واشنطن وتبنَّى طرازًا صناعيًا (حتى يوحي بجو آلية المصنع الذي كان سائدًا في معسكرات الاعتقال) فإنها قد تؤدي إلى تتفيه الحدث. وإن تبنَّى المتحف أسلوبًا حرفيًا في تقديم الإبادة، فإنه قد يبعث الاشمئزاز في نفس الزوار فينصرفون عنه، ولذا، فإن هذا المبنى يجب ألا يكون جميلًا أكثر من اللازم، ولا قبيحًا أكثر من اللازم، وهو ما يعني أن أي مبنى تقليدي لن يَصلُح له.

وكان من الممكن (هكذا كان يفكر المصمم على حد قول أحد النقاد) أن يكون المبنى محايدًا تمامًا، مجرد حائط يضم المعروضات باعتبارها قيمة مطلقة لا يستطيع أي معماري مهما بلغ ذكاؤه أن يبرزها، فهي تقف بذاتها وكأنها السر الإلهي. ولكن هذا الحل يعني فشل المعمار الحديث في أن يواجه التحدي. وأخيرًا كان من الممكن أن يتخلى المصمم تمامًا عن الفكرة ويعلن أنها لا يمكن التعبير عنها. ولكن هذا الحل حل يتسم بالجبن، فهو يعني أن الفنان ليست له رسالة اجتماعية.

بقيت مشكلة أخيرة، وهي أن هذا المبنى رغم تفرُّده لابد أن يكون جزءًا من مباني المتاحف في واشنطن. وقد تقدَّم المهندس المصمم برسومات المعرض للجنة الفنون الجميلة التي تراقب المعمار في واشنطن، ولكنها رفضته؛ إذ وجدته يؤكد رسالته بشكل جازم أكثر من اللائق. بل إن بعض أعضاء اللجنة ألمحوا إلى أن مثل هذا المتحف لا ينتمي إلى عاصمة الولايات المتحدة لأن الإبادة النازية ليست جزءًا من تاريخ أمريكا، وذلك إلى جانب أنها تجربة مؤلمة. ولكن، تم التغلب على هذا الاعتراض الأخير بالإشارة إلى الحائط التجريدي الذي صممه مايا يانج لين لضحايا حرب فيتنام، فهو نصب تذكاري سيُذكِّر المشاهدين بلحظة تاريخية محزنة. وتمت في نهاية الأمر، الموافقة على تصميم المبنى بعد تعديله، وهو يمتد من شارع ١٤ إلى شارع ١٥ شرقي طريق الاستقلال ليكون بين مبنيين، أحدهما على الطراز الكلاسيكي والآخر على الطراز الفكتوري.

وهنا أثيرت قضية واجهة المعرض، ودار الحوار لا في إطار جمالي محض، وإنما في إطار معرفي عميق. فواجهة المعارض الموجودة في المول Mall تتبع في معظم الأحيان الطراز النيوكلاسيكي، وهو طراز يحاكي بشكل واع المعمار اليوناني الروماني الوثني، أي أنه يشكِّل عودة إلى الحضارة الوثنية التي سبقت عصور الظلام المسيحية، وهي حضارة سادت فيها قيم العقل والتوازن دون غيب أو أساطير، ولذا فإن المعمار يتسم بالبساطة والجلال. وقد كان مؤسُّسو الجمهورية الأمريكية مغرمين بهذا الطراز، ولذا نجد أن جيفرسون أسَّس منزله في مونتشيلو على نفس الطراز، وكانت معظم مباني واشنطن حتى عهد قريب تتبع هذا النمط. قرَّر المهندس فريد أن واجهة متحف الإبادة لا يمكن أن تعبِّر عن عصر التنوير والعقل (بالإنجليزية: إنلايتينمنت Enlightenment)، بل لابد أن تعبِّر عن الإظلام واللاعقل (بالإنجليزية: إنداركنمنت Endarkenment). ولذا، تقرر أن تكون واجهة المتحف ومدخله على الطراز التيرولي (مثل معسكرات الاعتقال والإبادة).

وهو يتشابه تشابهًا لا يستهان به مع اتجاه الحداثة الفييناوي (نسبة إلى فيينا) الذي ظهر مع نهاية القرن، وذلك من حيث دقة القوس والتفاصيل الكلاسيكية البارزة. وتم تصميم هذا المدخل بناءً على طلب لجنة الفنون الجميلة (ففي التصميم الأصلي كان هناك إفريز بارز يتصف بأنه مصطنع وينذر بالشؤم ويوحي بالخوف). ويؤدي المدخل إلى صالة الشهادة وهي مصنوعة من الطوب الخشن ولها سقف زجاجي مُعلَّق على عروق حديدية مكشوفة، تسمح بدخول الضوء (الأمر الطبيعي الوحيد الذي لم ينجح النازيون في القضاء عليه). وهي بذلك تذكِّر المشاهد بمعسكرات الاعتقال وأفران الغاز. ويخيِّم على هذا المعمار الصناعي فراغ معتم ثقيل يوحي بجو من القلق المتعمد، فخطوطه غير مستقيمة. ويوجد في المتحف سلم متسع عند قاعدته يضيق بالتدريج حتى يُشْعر الزوار بالزحام وكأنهم في أحد معسكرات الاعتقال. ويبدو السلم في نهايته منحرفًا داخل منظور زائف.

ويحاول المهندس أن يعبِّر عن إحساسه بعدم الراحة بطرق مختلفة. فعلى سبيل المثال، يوجد في الحائط الحجري في آخر هذه الصالة شقوق. وبوابات الأجنحة معدنية ثقيلة. وتوجد مكاتب موظفي المتحف داخل أربعة أبراج، لتذكِّر الزائر بأبراج المراقبة في معسكر الإبادة، بل إن المصعد الذي يُستخدَم للوصول إلى هذه المكاتب يجعل الزائر يشعر بعدم الراحة، فهو ضيِّق والإضاءة بيضاء متوهجة وأبوابه مصنوعة من المعدن الرمادي، تُغلَق وتُفتَح بصعوبة كأبواب أفران الغاز. وتضم صالات العرض صورًا وأعمالًا فنية عن الإبادة، وكل مقتنيات المتحف هي أشياء أصلية كانت تستخدم بالفعل في معسكرات السخرة والإبادة، وتوجد شاشات تليفزيون تُعرَض فيها أفلام تروي أحداث الهولوكوست وأخرى تروي تاريخ معاداة اليهود، ولهذا السبب وضعت الشاشات على ارتفاع متر ونصف حتى لا تسبِّب إزعاجاً للأطفال.

ويُعْطَى كل زائر بطاقة كومبيوتر عليها صورة أحد الضحايا، بحيث يمكنه أن يتابع قصته من خلال شاشات عرض موجودة في أماكن مختلفة ويسمع مُشاهد العرض تسجيلات لأصوات الجنود الأمريكيين الذين حرروا معسكرات الاعتقال وهم يعبِّرون عن إحساسهم بالصدمة العميقة لما يشاهدونه. ويُوجَد في الدور الثالث شارع من الحجر وكوبري خشبي تؤدي بالزائر إلى جناح عن جيتو وارسو الذي شهد أعمال المقاومة اليهودية ضد النازيين. ويُقال إن المتحف لم ينس ضحايا الإبادة الآخرين مثل الغجر وغيرهم. ولم ينس كذلك بعض الأغيار الذين ساعدوا اليهود

على الفرار من النازيين، ولذا يضم هذا المتحف قاربًا من ذلك النوع الذي كان يستعمله الدنماركيون في إنقاذ اليهود.

وهناك خارج المتحف، صالة أخرى تُسمَّى «صالة الذكرى» بنيت على شكل سداسي وارتفاعها ٧٥ قدمًا، وسقفها على هيئة قبة. وكان ارتفاع الصالة في الأصل ٨٠ قدماً، كما أن المتحف كله كان من المفروض أن يكون بارزًا في ميدان المتاحف بنحو ٤٠ قدمًا. ولكن اللجنة أصرت على أن يكون بمحاذاة المباني الأخرى، كما تم إنقاص حجم المتحف كله ١٠٪ (يبلغ حجم المتحف ٣٦ ألف قدم مربع، وتستغرق مشاهدته ثلاث ساعات)، ولكن هذا المبنى السداسي يظل بمفرده بارزًا في أرض المتاحف، لا نوافذ له ولا زخارف على حوائطه سوى اقتباسات من العهد القديم تأخذ شكل نقوش بارزة. كما أن هناك على الحائط كوَّات تشبه المحراب الصغير يمكن أن تُوضَع فيها مئات الشموع المشتعلة لإحياء ذكرى ضحايا الإبادة النازية. وستُضَاء هذه الصالة بالنور الطبيعي من ناحية السقف، حيث تكون الحوائط فارغة تمامًا. وهيئة الصالة من الخارج لا تختلف عن داخلها، فهي عارية من الزخارف أيضًا إلا من بعض التفاصيل ذات الطابع الكلاسيكي الصارم. وتعطي الصالة الإحساس بأنها شيء ضخم ومجرد يقف في أرض المتاحف.

وتُذكِّر صالة الذكرى المرء بقدس الأقداس في هيكل سليمان وهيرود. بل ويمكن القول بأن المتحف ككل يشبه هيكل سليمان. وإذا كان العبرانيون القدامى يعبدون في هيكل سليمان إلههم، فإنهم في متحف الإبادة النازية يعبدون أنفسهم (اليهود أو الشعب اليهودي الذي يتحوَّل هو نفسه إلى الشيم هامفوراش، الاسم المقدَّس والأعظم الذي لا يستطيع أحد أن يتفوَّه به إلا كبير الكهنة في قدس الأقداس يوم الغفران) باعتبار أن تجربة الإبادة التي حدثت لليهود تجربة تتحدى قدرة الإنسان على الإفصاح عما في داخله.

وقد وُصف معمار المتحف بأنه تفكيكي ينتمي إلى عالم ما بعد الحداثة، ونحن نرى أن هذا وصف دقيق للنموذج الكامن وراء هذا المتحف ولكل تفاصيله التي يتجلى من خلالها النموذج. ففكر ما بعد الحداثة (التفكيكي) يصدر عن الإيمان بأن العلاقة بين الدال والمدلول (الكلمة ومعناها أو الاسم والمُسمَّى) علاقة عشوائية مترهلة، ولذا فاللغة ليست أداة جيدة لتوصيل المعنى أو التواصل بين الناس، وكأن الكلام حبر على ورق : حادثة إمبريقية مادية قد لا تحمل مدلولًا يتجاوز وجودها المادي، بل هو كسائل أسود تناثر بطريقة ما على صفحة بيضاء.

ويواكب هذا إدراك الإنسان الغربي أن كل أشكال اليقين داخل منظومته الحضارية قد تهاوت بتهاوي المنظومات والمرجعيات المعرفية الأخلاقية والإنسانية، الإيمانية وغير الإيمانية، ولذا فالواقع الخارجي لا يمكن الوصول إليه ولا يمكن تصنيفه أو ترتيبه، فهو لا مركز له ولا يمكن الحكم عليه ولا يمكن محاكمته. ولذا لا يبقى إلا الشيء في ذاته، فيصبح هو ذاته دالًا ومدلولًا وهو مرجعية ذاته. والإبادة هي حدث مرئي يستطيع الإنسان أن يجرِّبه، ولكنه لا يمكنه الإفصاح عنه، فالإبادة صورة تكاد تكون دالًا بلا مدلول أو مدلولًا لا يمكن لأي دال أن يدل عليه. إن الإبادة هي الأبوريا aporia: الهوة التي تفغر فاها والتي لا قرار لها؛ الهوة التي تنفتح بعد تساقُط كل المرجعيات فلا يرى الإنسان سوى العدم، أو الإبادة النازية لليهود. وكيف تم توصيل ذلك؟ عن طريق إعادة خلق جو المعسكرات ومن خلال وضع الأشياء التي استُخدمت فيها أمام المتفرج حتى يجربها دون وساطة أو دوال، والأشياء هنا (مثل الإبادة) هي أيضًا دال دون مدلول أو مدلول دون دال، أو دال هو ذاته مدلول، فالشيء هو الاسم والمسمَّى.

ورغم ذكر بعض الضحايا غير اليهود، إلا أن المتحف بطبيعة الحال يحاول أن يؤكد أن اليهود هم الضحية، وأن الأغيار تركوا اليهود لمصيرهم (ولعل ذكر الغجر وغيرهم من ضحايا النازي كان ذرًا للرماد في العيون وتحسبًا لما قد يثار من ضجة بسبب الرؤية الصهيونية التقليدية التي تجعل اليهود الضحية الوحيدة). ويُذَكِّر المتحف الشعب الأمريكي بعدم اكتراثه بالإبادة النازية، وبأن الحكومة الأمريكية رفضت السماح للباخرة سانت لويس عام ١٩٣٩ بالرسو في الشواطئ الأمريكية رغم أنها كانت تحمل ١١٢٨ لاجئًا يهوديًا فارين من هتلر، ورغم أنها وصلت حتى هافانا. إلا أنها أُعيدت إلى ألمانيا ليلاقي الفارون مصيرهم. ورفض الحلفاء أن يقوموا بغارات على معسكرات الاعتقال ورفضوا كذلك ضرب خطوط السكك الحديدية التي تؤدي إليها. ويشير المتحف كذلك إلى مؤتمر إيفيان الذي دعا إليه الرئيس روزفلت عام ١٩٣٨، حيث رفض ممثلو بعض الدول الأوربية أن يسمحوا لليهود الهاربين من الرايخ الثالث بالهجرة إليها.

وإذا كان المتحف يُجسِّد أطروحة فكرية أساسية في تجربة أعضاء الجماعات اليهودية (الإبادة باعتبارها دالًا متجاوزًا يعجز العقل عن الإحاطة به)، وباعتبارها تجربة فريدة في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة، فإن من حقنا أن نثير من جانبنا بعض الإشكاليات، وأن نبيِّن مدى اختزالية النموذج الصهيوني الكامن وراء معمار

هذا المتحف، فالإبادة ظاهرة تاريخية، يمكن تفسير كثير من جوانبها من خلال نماذج مركبة، ومن ثَمَّ يمكن فهمها واستيعابها:

١- الإبادة النازية ليست فعلًا فريدًا في الحضارة الغربية الحديثة التي قامت بإبادة سكان الأمريكتين وملايين السود من أفريقيا.

٢- رغم أن المتحف قد ذكر الضحايا غير اليهود، فإن التركيز ظل أساسًا على اليهود. والسؤال الذي طرحه الكثيرون هو سؤال ذو مغزى عميق: لماذا لم يُقَم متحف عن الإبادة الأمريكية للسكان الأصليين ولتاريخ أمريكا المظلم في استغلال العبيد السود إلى درجة تكاد تكون مترادفة مع الإبادة؟ ولماذا لم يذكر المتحف عشرات القساوسة الكاثوليك والرعاة البروتستانت الذين ضحوا بحياتهم من أجل اليهود؟

٣- هناك الكثير من الحقائق التي قام المتحف بإخفائها، فالمتحف لم يذكر شيئًا عن تعاون كثير من قيادات الجماعات اليهودية (خصوصًا الصهاينة) مع النازيين، وتجاهل سؤالًا هامًا هو: هل كانت المقاومة اليهودية للإبادة النازية بالقوة المطلوبة؟ وهل كان بإمكان آلة الفتك الألمانية أن تستمر في الدوران لو رفض ملايين الضحايا أن يتعاونوا مع قاتليهم؟ بل ولنأخذ قضية مثل إنقاذ اليهود؛ فمن المعروف أن القيادات الصهيونية لم تكترث بذلك كثيرًا، بل ومن المعروف أن القيادات الصهيونية كانت تعارض إنقاذ اليهود عن طريق فتح أبواب الهجرة أمامهم في بلاد أخرى غير فلسطين. وقد جلست مندوبة المُستوطَن الصهيوني في مؤتمر إيفيان، وكان اسمها جولدا مائير، دون أن تبدي أي اهتمام بعمليات الإنقاذ التي عُقد المؤتمر من أجلها. وبعد الحرب، حينما سُئلت عن سبب عدم اكتراثها هذا، عللته بأنها لم تكن تعرف حجم الكارثة.

٤- احتج الألمان على الصورة المُبتسَرة التي قُدِّمت عن ألمانيا. فتاريخ ألمانيا يمتد عدة مئات من السنين قبل الإبادة، وما يزيد على أربعين سنة بعدها، فلماذا التركيز على هذه الحقبة دون غيرها؟. ولذا، اقترحت الحكومة الألمانية أن يُلحَق جناح عن ازدهار الديموقراطية الألمانية بعد الحرب. وغني عن القول أن الطلب قد رُفض.

ثانيًا: متحف الإبادة في لوس أنجلوس:

يبدو أن بعض قطاعات الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة بدأت تدرك خطورة احتكار دور الضحية، ولذا نجد أن متحف الإبادة الذي شُيِّد في لوس أنجلوس (الذي افتُتح في فبراير ١٩٧٩) يُدعَى «بيت شواه (أي بيت الإبادة) ومتحف التسامح».

ولهذا الاسم المزدوج أعمق دلالة، فهو يضع الدائرة اليهودية داخل دوائر إنسانية تاريخية أخرى مشابهة.

تتسم واجهة المتحف بأنها حديثة محايدة، فهي مصنوعة من الجرانيت والزجاج، ويمكن القول بأن معمار المتحف ككل يتسم بالحداثة (ولا يتحيَّز إلى ما بعد الحداثة). فهو بواجهته وأدواره الأربعة لا يختلف عن كثير من المباني المحيطة به. وينقسم المتحف إلى قسمين: قسم مُخصَّص للتسامح، وهو يغطي تاريخ التعصب في الولايات المتحدة منذ إبادة السكان الأصليين (الهنود الحمر) حتى حادثة ضرب رودني كينج وتبرئة ضباط الشرطة الذين قاموا بضربه. وتتضح حداثة المتحف في استخدامه التكنولوجيا المتقدمة بشكل مكثف. فحينما تدخل المبنى يقابلك إنسان مكوَّن من ١٠ أجهزة فيديو، يخبرك أنك إنسان فوق المتوسط، لا تشعر بأي تعصُّب ضد الآخرين، ولكنه يستمر في الحديث ليُبيِّن بعض أشكال التعصب الكامنة في النفس البشرية. وحينما تتركه، ستجد أمامك بابين: واحد للمتعصبين وواحد لغير المتعصبين. وبطبيعة الحال، سيتجه الجميع وبشكل تلقائي للباب الثاني، ولكنهم سيكتشفون أنه مغلق (فهل هذا يعني أن كل البشر متعصبون؟). ثم يدلف المتفرجون إلى صالة يسمعون فيها همسات المتعصبين، ويشاهدون فيها أفلامًا عن إبادة الأرمن والكمبوديين وسكان أمريكا الأصليين في أمريكا اللاتينية.

أما القسم الثاني الخاص بالإبادة، فتوجد به صالة الشهادة التي يمكنك فيها أن تسمع التواريخ الشفهية التي يرويها الضحايا، وشهادات من لا يزال على قيد الحياة. وهناك إحياء لذكرى الأغيار الأتقياء «رايتيوس جنتايلز ous gentilesrighte» ممن ساعدوا أعضاء الجماعات اليهودية في محاولة الفرار من النازيين، كما توجد غرفة يمكنك أن تجد فيها تقارير متجددة عن جرائم الكره والتعصب. وفي الوقت الحالي، على سبيل المثال، يمكن أن يتابع الزوار أولًا بأول جرائم التطهير العنصري في البوسنة. وكما هو الحال في متحف إحياء ذكرى الإبادة في واشنطن، فإن كل زائر في المتحف يُعطَى بطاقة تحمل صورة أحد الضحايا يمكنه أن يتابع قصة حياته من خلال شاشات العرض المختلفة في المتحف.

وتوجد في الولايات المتحدة بضعة مراكز تذكارية ومتاحف أخرى صغيرة مُخصَّصة للإبادة النازية (مركز دالاس التذكاري لدراسات الإبادة ـ مركز الإبادة النازية التذكاري في ميشجان). ويبدو أن من المقرر إقامة متحف في نيويورك باسم «ذكرى الإبادة النازية ـ متحف التراث اليهودي».

ويذهب بعض المعلقين إلى أن هذه المتاحف لن تؤدي إلى إحياء ذكرى الإبادة، وإنما سيتم من خلالها أمركة الهولوكوست، وأن الإبادة النازية ليهود أوروبا ستصبح مثل ميكي ماوس وكوكاكولا وماكدونالد وألعاب الأتاري الإلكترونية المسلية. وبعد عدة سنين ستصبح الإبادة ماركة تجارية مسجلة (De Shoah Business على حد قول المجلة الألمانية دير شبيجل) لا علاقة لها بأوشفيتس، وإنما بمتحف في لوس أنجلوس أو واشنطن.

ويعتقد الكثيرون، بناء على المنطق والملاحظة المباشرة، أن إنشاء متاحف الإبادة في الولايات المتحدة هو مؤشر آخر على الهيمنة الصهيونية واليهودية. ولكن من المفارقات أننا لو تعمقنا بعض الشيء لاكتشفنا شيئًا مدهشًا ومغايرًا تمامًا لما نتصور، فمما لا شك فيه أن هذا المتحف تعبير عن قوة الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة. ولكن هل هذا يعني بالضرورة تعاظُم قوة إسرائيل؟ إن الربط الذي يقوم به العقل العربي بين النفوذ اليهودي والنفوذ الإسرائيلي هي عملية منطقية لا علاقة لها بالواقع المتعيِّن. فقد اعترضت الصحف الإسرائيلية على إقامة هذا المتحف وبقوة. وفي إسرائيل يوجد ضريح ياد فاشيم (النصب والاسم) الذي أُقيم لإحياء ذكرى ضحايا الإبادة. وقد أصبح هذا النصب المزار الأساسي الذي يتعيَّن على كبار الزوار زيارته حينما يذهبون إلى إسرائيل. ويرى المستوطنون الصهاينة أن إسرائيل هي المركز القومي والحضاري والمعنوي ليهود العالم الذين يُشكِّلون بالنسبة لها مجرد الهامش أو الأطراف، ومن ثَمَّ لابد أن يظل المزار الأساسي للشعب اليهودي في الوطن القومي. ولذا، فإن إقامة متحف لإحياء ذكرى الإبادة النازية على هذا المستوى في عاصمة الولايات المتحدة، وآخر في لوس أنجلوس، يُشكِّل تحديًا لوجهة النظر الصهيونية، ويُشكِّل محاولة من جانب يهود الولايات المتحدة لخلق مسافة بينهم وبين المستوطَن الصهيوني ليزيدوا قوة استقلالهم. ومن ثم، فإن متاحف الإبادة قد تكون تعبيرًا عن مدى قوة الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة، ولكنها لا تُشكِّل تعاظمًا للنفوذ الصهيوني وإنما تحديًا له.

المتاحف في الدولة الصهيونية

تضم إسرائيل متاحف كثيرة لأقصى حد، فهي تضم ١٥٠٠ متحف معظمها متاحف آثار. ولكن يوجد أيضًا متاحف للتاريخ والعلوم والتكنولوجيا والتاريخ الطبيعي. لكن بعض هذه المتاحف لا يعدو أن يكون غرفة صغيرة في كيبوتس عُثر فيه على بعض التماثيل أثناء زراعة الأرض. وقد كوَّن موشيه ديان مجموعة كبيرة من الآثار قام

بسرقتها (وقد كان مشهورًا بذلك). وبعد موته، قامت أرملته ببيعها للدولة بثلاثة ملايين شيقل، وهو ما أثار حفيظة بعض الصحف التي وصفت هذا الفعل بأنه «موت ثان لديان»، إذ كان يتعيَّن على أرملته أن تكفِّر عن سيئاته بإهداء مجموعة الآثار للدولة. وقبل تناول موضوعنا قد يكون من المفيد أن نحاول تفسير ظاهرة كثرة عدد المتاحف في إسرائيل أكثر من أي بلد بالنسبة لعدد السكان. ويمكن اختزال الظاهرة في عبارة أو اثنين، كأن نقول إن كثرة المتاحف في إسرائيل يعود إلى «ثراء الدولة الصهيونية» أو إلى «حب اليهود لتضخيم ذاتهم». ولكننا لو استخدمنا نموذجًا تحليليًا مركَّبًا لوجدنا أن كثرة المتاحف تعود إلى عدة عناصر من بينها أن التجمُّع الصهيوني تجمُّع فسيفسائي يضم جماعات بشرية غير متجانسة أتت كل واحدة منها تحمل حضارتها وتراثها (البولندي أو الروسي أو العربي أو الإثيوبي)، وقد عبَّر هذا عن نفسه في عديد من المتاحف الإثنوجرافية. كما أن كثيرًا من هذه المتاحف يموِّلها أعضاء الجماعات اليهودية، إذ أنها بمثابة حلقة وصل بينهم وبين المُستوطَن الصهيوني، وهي حلقة عاطفية ليس لها أي مضمون سياسي أو ديني، ولذا، فهي لا تسبِّب حرجًا ولا إحساسًا بازدواج الولاء. كما أن تمويل المتحف عمل ثقافي إنساني عام تمامًا مثل زراعة الشجرة، على عكس تمويل المستوطنات في الضفة الغربية، فهذا عمل سياسي مائة في المائة. ولذا، يُحجم يهود العالم عن تمويل المستوطنات ولكنهم لا يجدون غضاضة في تمويل المتاحف. بل إن بعضًا ممن يدفعون التبرعات للمنظمة الصهيونية العالمية ينبهون على ضرورة عدم استخدامها في أوجه سياسية، كما أن المنظمة ذاتها ترفض تمويل المستوطنات في الضفة والقطاع، على الأقل في سياستها العلنية.

والمفارقة أن زيادة عدد المتاحف بهذا الشكل الضخم أدَّى إلى الإسهام في أحد الجوانب السلبية في الاقتصاد الإسرائيلي، وهو تضخُّم قطاع الخدمات على حساب القطاع الإنتاجي، الأمر الذي يزيد الاقتصاد الإسرائيلي طفيلية وهامشية.

وتوجد في إسرائيل أنواع وأصناف من المتاحف. فهناك متاحف الفنون القديمة وهناك متاحف الفنون الحديثة، الإسرائيلية وغير الإسرائيلية، اليهودية وغير اليهودية، وهناك أيضًا متاحف العلوم التي توجد في أي مجتمع. كما توجد متاحف عن مدينة القدس في مراحل تطورها كافة، ومتحف عن مدينة تل أبيب، ويوجد متحف يُسمَّى «هآرتس» (متحف الأرض) يضم عرضًا للزجاج والسيراميك، وهو أيضًا متحف إثنوجرافي يهتم بتاريخ مدينة تل أبيب وتاريخ حروف الهجاء، وهناك

قبة سماوية ملحقة به. وهذه المتاحف جميعًا تميزها الخصوصية الإسرائيلية التي تعبِّر عن استيطانية التجمُّع الصهيوني. وتظهر هذه الخصوصية، أول ما تظهر في وجود عدد من المتاحف تعبِّر عن تاريخ فلسطين الحقيقي (قبل وصول المستوطنين). فيوجد متحف روكفلر المتخصِّص في آثار فلسطين، ومتحف الفلكلور الفلسطيني، ومتاحف الفنون الإسلامية والمسيحية. كما أن الطبيعة العسكرية لنشأة التجمُّع الصهيوني تظهر في هذا العدد الهائل من المتاحف التي تغطي الجوانب العسكرية الاستيطانية. فهناك متحف للهاجاناه، وآخر للكيبوتسات، وثالث عن الجماعات السرية (العسكرية) الصهيونية قبل ١٩٤٨. وهناك متحف المستوطنات الأولى، ومتحف تاريخ الاستيطان، ومتحف الفصائل اليهودية في الحرب العالمية الأولى، كما أن هناك متاحف لهرتزل وجابوتنسكي ووايزمان. وقد تم تأسيس متحف للقوات الجوية.

متحف ياد فاشيم:

من أهم المتاحف في إسرائيل، متحف ياد فاشيم الذي تحوَّل إلى ما يُشبه المزار المقدَّس ليهود العالم. وعبارة «ياد فاشيم» هي عبارة عبرية معناها «النصب والاسم» («إني أعطيهم في بيتي وفي أسواري نصبًا واسمًا، أفضل من البنين والبنات. أعطيهم اسمًا أبديًا لا ينقطع» [أشعيا ٥٦/٥]). ويقع مُركَّب مباني هذا المتحف على حافة جبل تطل على قرية عين كريم. ويضم ياد فاشيم صالة الذكريات، وأرشيف الإبادة الذي يضم حوالي ٥٠ مليون وثيقة. كما يضم المتحف ما يُسمَّى «شارع الأتقياء بين الأغيار» الذي غُرست فيه ٥٠٠ شجرة تكريمًا لأشخاص غير يهود ضحوا بأنفسهم أو عرَّضوا أنفسهم للخطر لحماية اليهود. أما صالة الأسماء، فتضم ما يُسمَّى «صفحات الشهادة» التي تضم حوالي ثلاثة ملايين اسم من أسماء أعضاء الجماعات اليهودية التي قضى عليها النازيون.

أما المناطق المكشوفة، فتضم تماثيل ونصبًا عن الإبادة. وعلى سبيل المثال، يوجد نصب يُسمَّى «أوشفيتس» للمثّالة إلسا بولاك، وهو عبارة عن عمود يوحي بأنه مدخنة أفران الغاز كُتبت عليه أرقام ضحايا أوشفيتس (الضحايا اليهود فقط بطبيعة الحال). أما تمثال «عمود البطولة» للفنان الإسرائيلي بوكي شفارتز، فيحتفي بما يُسمَّى «المقاومة اليهودية». ومن أشهر التماثيل، تمثال نادور جيلد المسمَّى «نصب ضحايا معسكرات الإبادة»، وهو عبارة عن أجسام بشرية نحيفة، تُشبه أسلاك المعسكرات الشائكة، ترفع يدها وعيونها نحو السماء. ويوجد ميدان صغير على

هيئة شمعدان المينوراه في نهايته تمثال برتي فينك «نصب الجنود ومحاربي الجيتو والمقاومين» والذي يرمز إلى الستة مليون يهودي الذين أُبيدوا، وتأخذ المينوراه شكل نجمة داود. وهناك سيف صلب ضخم مغمد في النجمة.
ويلي ذلك ما يُسمَّى «وادي الجماعات التي دُمِّرت» نُقشت فيه أسماء خمسة آلاف جماعة يهودية في ٢٢ بلدًا على بناية صخرية منحوتة في الجبل. وحوائط صالة الذكرى بُنيت من كتل ضخمة من البازلت المصقول وعلى أرضها الرمادية الفسيفسائية كُتبت أسماء أهم ٢٢ معسكرًا للإبادة.
وهناك ما يُسمَّى «النور الأزلي»، كما هو الحال في المعبد اليهودي، تحت قنطرة أو عقد يحوي رماد الضحايا الذي جُمع من المعسكرات. ويدخل ضوء النهار بين الحائط والسقف.
متحف إسرائيل:
من أهم المتاحف على الإطلاق، وهو موجود في القدس، ويضم مجموعة من الأعمال الفنية وغير الفنية، العالمية وتلك التي صُنِّفت باعتبارها يهودية. وهذا المتحف ظاهرة إسرائيلية حقة، فالمبنى تكلف حوالي ٥ملايين و٧٣٠ ألف دولار وصمَّمه مهندسون إسرائيليون مولودون في أوروبا. وقامت الولايات المتحدة بدفع أول نصف مليون دولار أُنفقت في تأسيسه، كما قام يهود الولايات المتحدة بدفع مبالغ طائلة مساهمة فيه، وقامت الحكومة الإسرائيلية بتدبير الأرض (التي سُلبت بطبيعة الحال من الفلسطينيين). ومن ثَمَّ، فهو في تركيبه يُشبه تركيب المستوطَن الصهيوني. ويتكون المتحف من أربعة أقسام:
١- متحف بزاليل القومي للفنون. ويضم أعمالًا فنية بعضها عالمي وبعضها صُنِّف باعتباره يهوديًا.
٢- متحف صموئيل برونفمان الإنجيلي والأثري. ويضم آثار فلسطين عبر العصور.
٣- حديقة بيلي روز للفنون التي صممها الفنان الياباني ايسامو نوجوشي. وتضم بعض أعمال النحت من القرنين التاسع عشر والعشرين.
٤- مقام (أو مزار) الكتاب، صممه الفنانان فريدريك كسلر وأرمان بارتوسي، وتُحفَظ فيه مخطوطات البحر الميت. ومن الواضح أن هذا المتحف يجابه مشكلة هوية حقيقية، فالمتحف الأول يضم أعمالًا فنية ليست بالضرورة يهودية، كما أن تلك الأعمال التي صُنِّفت باعتبارها يهودية هي أعمال صاغها فنانون يهود واتبعوا

فيها تقاليد فنية من مختلف الحضارات. وإن كان هناك جزء يخص الفن الإسرائيلي، فإنه لابد أن يكون فنًا إسرائيليًا وليس فنًا يهوديًا عامًا.
أما المتحف الثاني، الذي يضم آثار فلسطين عبر العصور، فإنه سيتعامل مع تاريخ غير يهودي، فالوجود اليهودي في فلسطين لا يتجاوز بضع مئات من السنين بينما يمتد تاريخ فلسطين آلاف السنين. فقبل وصول العبرانيين كان هناك الكنعانيون، كما أن الفلستيين وصلوا مع العبرانيين، وقبل القرن الأول الميلادي كانت العناصر غير اليهودية في فلسطين تتزايد، وكان اليهود يهاجرون منها إلى كثير من مدن البحر الأبيض المتوسط. وازداد انتشار اليهود بعد تحطيم تيتوس للهيكل، وبعد دخول فلسطين في التشكيل الحضاري البيزنطي ثم الإسلامي بدءً من عهد عمر بن الخطاب وحتى العهد العثماني. فأي عرض لتاريخ فلسطين سيؤكد هوية فلسطين التاريخية المُركَّبة، وإذا كان لنا أن نؤكد مرحلة تاريخية على حساب أخرى، فأعتقد أن المرحلة الإسلامية هي أهمها على الإطلاق وليست المرحلة العبرانية. فالإسلام لا يزال هو الماضي الحي، أي الماضي المستمر في الحاضر، ومعظم سكان فلسطين من المسلمين، والمعجم الحضاري السائد هو المعجم الإسلامي. ولكننا لسنا في مجال الاختيار أو الدفاع عن القضية العربية، وإنما نود فقط أن نُبيِّن أحد جوانب الورطة التي يمكن أن تجابه من يحاول تشييد متحف يهودي. أما حديقة النحت، فإنها تثير قضية دينية، لأن اليهودية حرَّمت التماثيل. كما أن مشكلة الأسلوب الفني لابد أن تثار هنا وبحدة، إذ لا يوجد بالتأكيد نحت يهودي. ولعل الجناح اليهودي حقًا هو «مزار الكتاب» الذي يضم مخطوطات البحر الميت وخطابات بركوخبا، ومع هذا، يمكن أن تثار هنا قضيتان :
١ـ مخطوطات البحر الميت كُتبت في مرحلة لم يكن الفكر الديني اليهودي قد اكتمل فيها بعد. ولذا، فإن هناك أفكارًا عديدة رفضتها اليهودية الحاخامية فيما بعد. بل ويُقال إن فرق الزهاد (الأسينيين)، الذين كتبوا مخطوطات البحر الميت، هم الذين انضموا لصفوف المسيحيين. وهناك نظرية تذهب إلى أن المسيح نفسه كان عضوًا في إحدى هذه الفرق.
٢ ـ أما بركوخبا، فهو الذي قاد ثورة عبرانية (يهودية) ضد الرومان فشلت وأدَّت في نهاية الأمر إلى تدمير البقية الباقية من الوجود اليهودي في فلسطين. كما أن الحاخامات عارضوا ثورة بركوخبا. وهناك الآن اتجاه في إسرائيل لإعادة تفسير ثورة بركوخبا باعتبارها كانت ثورة هوجاء تدل على الصلف وعلى عدم فهم

الملابسات الدولية. ويذهب يهوشوفاط هاركابي إلى أن الإسرائيليين مصابون بمرض يُسمِّيه هو «أعراض بركوخبا»، أي تبنِّي مواقف تودي بصاحبها إلى التهلكة.

متحف الدياسبورا (بيت هاتسوفوت):

تذهب العقيدة الصهيونية إلى أن ثمة هوية قومية يهودية واحدة عالمية تضم كلَّت من يهود العالم ويهود إسرائيل (فلسطين). ولذا، لابد من إقامة متحف يُجسِّد هذه الفكرة. ومن ثَمَّ قرر المؤتمر اليهودي العالمي عام ١٩٥٩ إنشاء متحف عن يهود العالم يُقَام في إسرائيل، باعتبارها مركز يهود العالم، وذلك للتعبير عن فكرة الهوية العالمية هذه. وهنا تبدت المشكلة في أقصى درجات حدتها، إذ اكتشفوا أن الأعمال الفنية الرفيعة التي يُقال لها يهودية موزَّعة على متاحف العالم. ولذا، قرروا أن يكون متحفًا لا يضم أعمالًا فنية تقليدية، وإنما تكون معروضاته مُصنَّعة وتعتمد على التكنولوجيا المتقدمة، أي أنه سيكون متحفاً يتكون من تماثيل توضيحية وشرائح ملونة وبانورامات ومستنسخات، وهو حل ولا شك ذكي. وقد قُسِّم المتحف حسب الموضوع: الأسرة - الجماعة - العقيدة - الثقافة ... وهكذا، لأنه لو قُسِّم حسب المناطق الجغرافية أو المراحل التاريخية لاختفت الهوية اليهودية الافتراضية. ولذا، فإن تقسيمها حسب الموضوع ينزع أعضاء الجماعات من سياقهم حتى يصبحوا يهودًا وحسب وبشكلٍ عام: أعضاء في أسر يهودية أو جماعات يهودية يؤمنون بعقيدة يهودية واحدة ويعيشون من خلال ثقافة يهودية واحدة.

ورغم ذكاء الفكرة والمحاولة فقد باءت - في تصورنا- بالفشل، إذ أن عدم التجانس أطل برأسه. ويضم كتاب قصة الدياسبورا صورًا لمعظم معروضات المتحف مع التعليقات. وحينما يدخل الزائر المعرض، فإنه يجد عرضًا يُسمَّى «وجوه من خلال الفن»، وهو عبارة عن صور وجوه يهودية من حضارات مختلفة، كل واحد منهم تعبير عن نمط عِرْقي مختلف عن الآخر (هذا على الرغم من استبعاد اليهود الصينيين والإثيوبيين والهنود)، فصورة الحاخام من أمستردام بعيونه الخضراء تُبيِّن مدى اختلافه عن صورة السيدة المغربية اليهودية.

ويظهر عدم التجانس في الجزء الخاص بصور المعابد اليهودية. فمعبد التنيوشول في براغ، أقدم معبد يهودي في أوروبا، هو مَثَل طيب للمعمار القوطي في القرن الثالث عشر والرابع عشر (والفن القوطي فن مسيحي حتى النخاع)، ثم يليه معبد مدينة كايفنج الصينية الذي لا يختلف عن المعابد الكونفوشيوسية، وبجوارهما معبد

ديورا إيوربوس الهيليني، ومعبد فاس الإسلامي الطراز، ومعبد كوشين الهندي المبني على الطراز الهندي، وهكذا. وعلى أية حال، ورغم التصنيف حسب الموضوع، وهو تصنيف بنيوي يُلغي الزمان ويبعد المكان، فإن المكان والزمان يؤكدان نفسيهما.

والكتاب الذي نُشرت فيه صور المعرض يُسمَّى -كما أسلفنا- قصة الدياسبورا، والدياسبورا تفترض أن ثمة قسرًا وإرغامًا، ولكن مما له دلالة أن الاسم الرسمي للمتحف هو «بيت هاتسوفوت»، وكلمة «تسوفوت» كلمة عبرية تعني «الهجرة الإرادية والطواعية» أي «الدياسبورا الاختيارية»، بمعنى أن هؤلاء المشتتين لا ينوون العودة لأرض الميعاد، وأن حالة انتشارهم حالة نهائية، إذ اختاروها بمحض إرادتهم، وكل هذا يضمر رفضًا للرؤية الصهيونية التي ترى أن الدياسبورا حالة قسرية ومؤقتة، وأن اليهودي إن تُرك وشأنه فإنه لابد أن يعود إلى وطنه القومي. والاختلاف هنا يُبيِّن مدى عمق الصراع بين يهود العالم والصهيونية. فالصهيونية ترى أن حياتهم خارج فلسطين ليست ذات قيمة وأنها مؤقتة، بينما هم يصرون على أن لحياتهم قيمة كبرى وأنها تستحق الحفاظ عليها، وقد تكون إسرائيل مركز حياتهم، الحقيقي أو المزعوم، لكن المركز لا يُلغي الأطراف. وعلى هذا، فهي دياسبورا مؤقتة من وجهة نظر الصهاينة، وهي تسوفوت دائم من وجهة نظر يهود العالم.

***

## الفصل الثامن: السببية والحرية

يمكن للإنسان أن ينظر للتاريخ من خلال نموذج اختزالي يحوله إلى مجموعة من الأحداث غير المترابطة، وفي هذه الحالة يتحول التاريخ المكتوب إلى مجرد سرد للوقائع يشبه من بعض الوجوه الشرائط التي تدفع بها آلات التيكرز التابعة لوكالات الأنباء. ومثل هذه الرؤية للتاريخ لم يعد يتبناها أي مؤرخ جاد مهما كان انتماؤه الفلسفي أو الفكري، وإن كانت منتشرة في قطاع الإعلام وبعض الدراسات الجامعية. ولكن يوجد نموذج اختزالي آخر يقف على طرف النقيض من النموذج التراكمي الذي أشرنا إليه، وهو نموذج الحتمية التاريخية الضيقة، الذي ينطلق من تصور اختزالي للإنسان، يراه باعتباره كائنًا بسيطًا ذا بُعد واحد. ولذا يتفرع عن هذا النموذج تصورات آلية بسيطة عن علاقة المادة بالفكر، وعن علاقة أدوات الإنتاج بالأفكار والبناء التحتي بالبناء الفوقي (عند الاشتراكيين الماديين)، وعن الأشكال العالمية والحتمية للتطور التاريخي (عند الليبراليين العلمانيين). وقد حوَّلت هذه التصوُّرات مسار التاريخ الغربي الحديث (سواء في شرقه الذي كان اشتراكيًا أم غربه الرأسمالي) إلى ما يشبه السيناريو العالمي الحتمي المطلق، الذي يتمتع بشرعية علمية موضوعية، وكأن قوانين التطور في المجتمع الغربي قوانين عالمية، تصلح لكل البشر في كل زمان ومكان، تشبه من بعض الوجوه القوانين الطبيعية/المادية مثل قانون الجاذبية أو قانون الطفو، ولذا لا يزال الكثيرون بيننا يتحدثون في الإذاعات وفي المؤلفات المختلفة عن ضرورة «اللحاق بهم، ومحاكاتهم والحذو حذوهم والسير في ركابهم»، وكأن تركيا لا تكفي عبرة وعظة.

وقد قمت (بالاشتراك مع زوجتي د. هدى حجازي) بترجمة كتاب الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات - The West and the World : A Topical History of Civilization من تأليف صديقي المؤرخ كافين رايلي.

وقد حاولت أن أقرأ الكتاب لا في حد ذاته كتاريخ مهم للحضارة، وإنما أيضًا كدراسة في شتى الظواهر الحضارية والأحداث التاريخية التي قد يكون لها دلالة بالنسبة لنا، أي أنني قد قرأت الكتاب كعربي يواجه العصر الحديث ويطرح على نفسه العديد من الأسئلة بشأن السببية والحرية والخصوصية وعلاقتنا بحضارة الغرب وبعض مفاهيمه وقيمه المحورية. والهدف من قراءتي هو محاولة تعريف هذه القيم والمفاهيم حتى نتحرر مما سماه أحد الكُتَّاب الغربيين «إمبريالية المقولات»، بمعنى أن يفكر المثقفون في العالم الثالث، وأن نفكر نحن في الوطن العربي، من خلال نماذج تحليلية

اختزالية جاهزة مستوردة من الغرب تحمل قيمه وأفكاره وثمرة تجربته التاريخية، نحكم بها على واقعنا وتاريخنا وعلى تاريخ الجنس البشري بأسره، على الرغم من تحيُّز هذه النماذج ضدنا، بل وضد الإنسان بشكلٍ عام.

والكتاب الذي بين أيدينا يتسم بالجدة والعمق وباستخدام نماذج تحليلية في غاية التركيب، دخل في تركيبها عناصر عديدة مختلفة. وابتداءً قرر المؤلف تجاوز النموذج المعلوماتي التراكمي، حيث يقوم المؤرخ بحشد المعلومات ثم يعرضها من خلال سرد تاريخي ممل. ولذا في هذا الكتاب لا تظهر المدن ثم تختفي، ولا تنمو الحضارات ثم تذبل وتموت، ولا تسير الجيوش ثم تعود أو لا تعود، وإنما نجد تاريخًا يتجاوز العلاقة الزمنية التعاقبية التقليدية بين الأحداث. وقد تجاوز المؤلف هذا المنهج التعاقبي التراكمي بأن تبنى منهج التحليل من خلال النماذج فتناول التاريخ لا باعتباره مجرد أحداث متتالية، وإنما من خلال موضوعات وقضايا وأنماط مثل نشأة المدن في الشرق والغرب، وظهور الفردية (أو التفرُّد) في العالم الغربي وغيابها النسبي في سائر أنحاء العالم، وما شابه من قضايا تؤكد عنصر التزامن وتغفل إلى حدٍّ كبير عنصر التعاقب، ثم حاول تفسير كل هذه الأنماط من خلال نماذج مركبة.

والتركيز على موضوع وقضايا محددة دون غيرها، نظرًا لأهميتها، وإغفال عنصر التعاقب ينجح في تزويدنا برؤية بانورامية متداخلة مركبة تتزامن عناصرها، ولكنه مع هذا يُضفي عنصرًا لا زمنيًا على التاريخ، باعتبار أن الأحداث داخل البانوراما الواحدة ستتجاور ولا تتعاقب، وباعتبار أن تناول تاريخ الحضارة من خلال أنماط يفترض وجود وحدة بين الأحداث تتجاوز مجرد التعاقب وتربط بينها، بغض النظر عن الحقبة التاريخية التي وقعت فيها.

وقد تنبَّه البروفيسيور كافين رايلي إلى ذلك القصور المنهجي من البداية. ولذا، فهو يقدم مادته التاريخية من خلال موضوعات أي نماذج، إلا أنه حاول أيضًا أن يرتب الموضوعات من منظور التعاقب التاريخي، ولذا فالكتاب مُقسَّم إلى خمسة أبواب يُغطي كلٌ منها حقبة تاريخية (العالم القديم- العالم الكلاسيكي- العالم التقليدي- العالم الحديث المبكر- العالم الحديث) ويضم عدة فصول تستمد معظم مادتها من الحقبة التاريخية التي تشكل إطارها الزمني (فالفصل الذي يتناول المدينة/الدولة والعاصمة والذي يقع في الباب الثاني «العالم الكلاسيكي» يركز أساسًا على أثينا وروما. أما الفصل الذي يتناول الاقتصاد والمدينة الفاضلة أو أصول الاشتراكية فيقع في الباب

الخامس «العالم الحديث»، ويركز على ظاهرة الفكر الاشتراكي في العصر الحديث). كما أن الكاتب رايلي يذكِّرنا في كل فصل بأن الظاهرة التي يتناولها موجودة في مكان وزمان محدَّدين وأنها مرتبطة بهما ارتباطًا كاملًا.

ويمكن القول إن المنهج الذي يتبعه المؤلف والفلسفة التي يصدر عنها تؤكد ضرورة النظر إلى الأحداث التاريخية داخل أنماط متكررة، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه أن كل حقبة تاريخية لها فرادتها، وأن كل الأمور تتغيَّر، وأن الظواهر ما هي إلا إمكانات في حالة حركة مستمرة من نقطة زمنية إلى أخرى. وأن ثقافات الشعوب وطرق حياتها المختلفة تنتج - من منظور المؤلف- عن اجتماع عدة عناصر حضارية وتاريخية ودينية ومادية، وأن هذه العناصر مرتبط الواحد منها بالآخر، وأنه رغم تفرُّد كل حقبة تاريخية إلا أنها أيضًا تنتمي إلى نمط متكرر، فالتفرُّد لا يجبُّ العمومية، والتزامن لا يلغي التعاقب، ولذا فهو يرى التشكيلات الحضارية الاجتماعية باعتبارها أنماط متكررة تدخل في تكوينها عناصر مختلفة، فالمجتمعات الزراعية مرتبطة في معظم الأحوال بالأواني والقرى ورموز الخصب والربات، والمدن ككيان حضاري مرتبط في معظم الأحوال بالنظام الملكي والأسرة الأبوية والجيوش والأفكار المجردة، والمسيحية كنظام عقدي مرتبطة بفكرة تسخير الطبيعة، والنظام العبودي مرتبطة في معظم الأحوال بالعنصرية، وهكذا. فالزمان والتعاقب الزمني إذن بُعد أساسي في كل ما هو إنساني. ولكن تاريخنا (المتعاقب) مع هذا يكن فهمه وتفسيره من خلال أنماط متكررة (متزامنة). ألسنا كلنا لنا قلب إنساني واحد؟ ألا توجد إنسانية مشتركة تضمنا جميعًا؟

ولنلاحظ أن النسق التاريخي - حسب هذه الرؤية - لا يتكون من بناء تحتي (أو أدوات إنتاج) كما يدَّعي البعض، ولا هو «تجلٍ» لمجموعة من الأفكار الأساسية أو الجوهرية، كما يحلو للبعض القول، وإنما هو بناء كامل يحوي داخله أدوات إنتاج مثل المحراث والأدوات الحجرية، وأدوات تفكير وتأمل (إن صح التعبير) مثل اللغة والرموز الدينية، وأدوات حرب وقتال مثل السيف والرمح والدرع. وبالتالي فإن تفسير سلوك الإنسان وأفكاره يصبح أمرًا صعبًا يتطلب إعمال الفكر وتمحيص عدد لا نهاية له من التفاصيل التي تنتمي للبناء التحتي والفوقي والوسطي والهامشي والمركزي (إن صح التعبير).

ولعل إنجاز كتاب البروفسيور رايلي الأساسي أنه لم يقدم منهجًا في علم اجتماع المعرفة أو في دراسة التاريخ وحسب، وإنما قدَّم دراسات تطبيقية لهذا المنهج ، بل

إنه في الواقع لم يفصح عن منهجه إلا في نهاية الكتاب حتى لا يقابل القارئ المادة التاريخية مسلحًا بقواعد محدَّدة صارمة، وإنما ليقابلها برحابة وانفتاح، قادر على الاستجابة لما أمامه من وقائع وشواهد دون التقيد بقواعد مسبقة، تمامًا كما فعل المؤلف نفسه حينما ألَّف كتابه. وسنقدِّم في هذا الفصل ثلاثة دراسات تطبيقية من كتاب الغرب والعالم. نبيِّن من خلاله كيف طبَّق المؤلف منهجه التحليلي من خلال نماذج مركبة مجالات إنسانية مختلفة. والطريف أنه استخدم نموذجًا تحليليًا مركبًا لدراسة نموذج اختزالي هيمن على البشر في العصر الحديث (فصل الظواهر الإنسانية عن القيمة) والنتائج السلبية غير الإنسانية لهيمنة هذا النموذج. (كما سنتناول في الفصل التاسع عدة دراسات أخرى توضح طريقة تناوله لعلاقة الأفكار بالواقع).

من المادية والحياد إلى الأخلاق والاحترام

يتناول كافين رايلي في كتابه الغرب والعالم بعض قضايا الحداثة مثل علاقة العلم بالأخلاق وظهور الشمولية وما يسميه «أخلاق الصيرورة». وحينما يتناول قضية العِلْم فإنه يبدأ حديثه بالإشارة إلى فكرة دينية هي فكرة التوحيد، وكيف أن التراث الديني التوحيدي (اليهودي- المسيحي- الإسلامي) يؤدي إلى انفصال الإنسان عن الطبيعة (على نقيض الديانات الطوطمية في الشرق والديانات الآسيوية الحلولية في الشرق الأقصى). ثم يشير المؤلف بعد ذلك إلى عنصر مادي هو اكتشاف المحراث الذي يُقلِّب الأرض بالدجر (حديدة عقفاء في المحراث تُقلِّب التربة بعد رفعها)، ويدلل على أن هذا المحراث قد ساهم في ظهور اتجاه عدواني شديد تجاه الطبيعة إذ أنه غيَّر من نظام توزيع الأرض.

ثم يذكر المؤلف أن التوحيد قد أدى إلى ظهور لون من العلم غيَّر العالم تغييرًا جذريًا، وهنا يطرح قضية غاية في الأهمية، وهي أنه لا يوجد، «علم» طبيعي واحد يأخذ مسارًا واحدًا، بل ثمة علوم مختلفة لكلٍّ أساسه الفلسفي الذي يُعدِّل من مساره ويحوره ويعطيه شكله المحدد. فيشير إلى أن العلم أحرز تقدمًا أكيدًا عند الروم والمسلمين، ولكن العلم في جوهره بالنسبة لهم كان عبارة عن «بلاغ رمزي من الله» وما الظواهر الطبيعية سوى علامات على وجود الله، ولنترجم هذا بقولنا إن العلم الرومي (والإسلامي) لم يكن يدور في فراغ فلسفي أو أخلاقي، ولم يكن يدَّعي الحياد. ثم حدث تغيُّر جوهري في القرن الثالث عشر في أوروبا في الغرب اللاتيني، فالعلم لم يعد يهدف «إلى التوصل إلى فك معنى الرموز المادية التي يستخدمها الله

ليتواصل مع الإنسان، وإنما أصبح جهدًا يهدف لفهم العقل الإلهي باكتشاف كيف يعمل خلقه». كان الهدف لا يزال هو فهم الله وليس تسخير الطبيعة، ولكن هذه الخطوة مع هذا أدت بدورها إلى إدراك الفروق الجوهرية بين العالم الطبيعي والبشر، كما أدت إلى اكتشاف الإنسان إمكانية تسخير الطبيعة أو التحكُّم فيها. ثم يضيف المؤلف إن الإنسان الغربي في الماضي، ربما حتى عصر النهضة، كان يرى نفسه مشاركًا في الطبيعة أما الآن فقد أصبح ملاحظًا لها. كان الناس يظنون أن الإنسان مكونًا من العناصر الطبيعية الأساسية (العناصر الأربعة أي الماء والهواء والنار والتراب) وكانوا يرون المطر والريح على هيئة أشخاص ويدركون التشابه بين التربة والأمهات، كما كانوا يرون علاقة مصير الإنسان بالنجوم، وكانت الأحجار تسقط لأنها تريد ذلك، فهي تنجذب للأرض أو ترغب في استعادة الوحدة مع الأحجار الأخرى.

هذا الاتحاد بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد ومحيطه يظهر في طريقة الرسم في العصور الوسطى، فكانت الصورة مسطحة ليس لها منظور ذو ثلاثة أبعاد. وفجأة بدأت تظهر المباني والناس والأشكال ذات الثلاثة أبعاد، نتيجة لفصل الفنان نفسه عن محيطه. وبدأ العلم الحديث في الظهور، الذي ينطلق من تحويل الانتباه عن كل السمات الذاتية ويتجه نحو السمات الموضوعية أي تلك الصفات التي يمكن قياسها. إن العلم لا يسأل عن معنى سقوط الحجر أو الغرض منه وإنما يسأل عن كيفية سقوطه وحسب. فهو لا يتساءل إلا عن تلك الجوانب التي تلاحظها الحواس ويمكن إخضاعها للقياس الصارم. بل إن العلم لينظر للأشياء باعتبارها ميتة، خارج أي محيط حي. إن العلم معني بتقديم المعلومات الدقيقة، وهو في محاولته هذه يستخلص الصفات اللاشخصية «الموضوعية» أو الكمية في الشيء موضع البحث. وتلك هي الطريقة الوحيدة التي سيكون بها القياس ممكنًا. لكن هذا يعني فصل هذه الصفات القابلة للقياس عن السياق العضوي الكلي للأشياء. ويضرب المؤلف مثلًا: «عزل [العلم] صفات الشيء التي يمكن قياسها وتجريدها، ثم تناولها كما لو كانت منفصلة عن الشيء الكل. ولكن هذه ليست شروط البحث العلمي المنهجي فحسب، وإنما هي أيضًا الشروط التي في ظلها تموت المخلوقات العضوية. ولنحاول أن نزن فراشة حية أو نقيسها». إن إنجاز العلم الحديث هو في جوهره تبسيط الظواهر والعمليات العضوية لكي تتطابق مع قوانين الميكانيكا، أي أن إنجازه يستند إلى قتل العالم، وبعد قتله لقياسه أصبح من الممكن تسخيره.

ثم يتناول المؤلف الموضوع مرةً أخرى ويبيِّن كيف أن ما تبقى بعد الثورة العلمية هو «عالم المادة والحركة الأجرد الموحش: أرض خراب، و«الأرض الخراب» عنوان واحدة من أهم قصائد الشاعر الشهير ت. س. إليوت... وظهرت الآلة... ذلك المخلوق الجديد الذي يتسق مع قوانين هذا العالم ثم تحول الإنسان نفسه إلى آلة إذ إنه تم طرد العنصر الإنساني من العالم العضوي، عالم الزمان والمكان.. إذ إن إنسان الغرب اخترع الزمان الميكانيكي للحلول محل الزمان العضوي أو الطبيعي، وقد تم هذا عن طريق ما يعده أحد المفكرين من أهم اختراعات العصر الحديث؛ الساعة، آلة نتاجها الثواني والدقائق. فالساعة تقسم اليوم إلى وحدات متساوية لا علاقة لها بأي إيقاع عضوي (ضربات القلب أو تنفس الرئتين) أو عاطفي (تغيُّر المزاج بتغيْر الشهور والأيام) أو كوني (تغيُّر الفصول) وليس لها علاقة بعمليات النمو والذبول والموت في الطبيعة. وهذا مَثَلٌ على أداة ليست من «أدوات الإنتاج» المعروفة في الأدبيات الاشتراكية المادية ومع ذلك تترك أثرًا عميقًا على تطور المجتمع، وعلى علاقات الإنتاج وعلى علاقة الإنسان بالإنسان والإنسان بالحيوان. لقد أصبح الزمان شيئًا مقاسًا مجردًا ميكانيكيًا، تمامًا مثل قوانين العلم الجديدة الآلية. ولكن بعد تنظيم الزمان وتجريده، كان لابد أن يحدث نفس الشيء بالنسبة للمكان، ومن هنا ظهرت المساحات الموحدة والأجزاء التي يمكن استبدالها إذ أصبحت الآلات تصنع وفق مقياس موحد حتى يمكن استبدالها وتغييرها (ومن الأمور الطريفة والدالة في ذات الوقت أن أولى السلع التي أنتجت على هذا المستوى هي البنادق ـ أدوات الفتك ـ، إذ أن الجيش في العالم الغربي كان هو المؤسسة الوحيدة التي تحتاج لعدد كبير من الآلات وعدد أكبر من قطع الغيار).

ثم يسوق المؤلف عنصرًا آخر، وهو اتجاه التكنولوجيا الغربية في أوائل القرن التاسع عشر لمصادر الطاقة التي لا يمكن تعويضها بدلًا من زيادة كفاءة الريح والماء بوصفها مصادر للطاقة. فالفحم والبترول هي ثروات كونتها الطبيعة عبر ملايين السنين وها نحن نبددها في خلال قرن أو قرنين. ثم يقول المؤلف: «لقد سلكنا الطريق السهل، فأسرفنا في تبديد كنزنا وكأن الغد لن يأتي». وقد اتجهت التكنولوجيا الغربية نحو التعدين بديلا عن استغلال مصادر الطاقة المتاحة (إذ كانت توجد تكنولوجيا متطورة نوعًا لاستخدام الهواء والماء كمصادر طاقة) لأن فكرة تسخير الطبيعة أصبحت فكرة متأصلة في الحضارة الغربية، كما أن «التعدين هو صناعة

اللصوص» فالفحم يسرق من الأرض طاقتها المتراكمة، وهو يسلب أجيال المستقبل ما تم ادخاره في دهور».

بعد أن بيَّن الكاتب العوامل الدينية والمادية التي ساهمت في ظهور نسق فكري (العلم الحديث) ثم بعد أن وصف هذا النسق ذاته بأنه نسق ميكانيكي مادي وحسب، وكيف أن الرأسمالية عمقت من بعض اتجاهاته، بيَّن لنا نتائج ذلك التلوث والتبديد. فقد زادت نسبة التلوث ما بين ٢٠٠٪ - ٢٠٠٠٪ منذ عام ١٩٤٦. ويدلل على أن السبب ليس زيادة السكان وإنما هي الأنماط الاستهلاكية الجديدة التي تشجعها الرأسمالية والرؤية العلمية الضيقة. فالرأسمالية (ومن بعدها الاشتراكية) لا تحسب التكلفة الاجتماعية بعيدة المدى لأي مشروع وإنما تحسب الأرباح منفصلة عن التكلفة الاجتماعية. وتصل قمة التبديد في محطات توليد الطاقة النووية التي لا يعرف أحد حتى الآن مدى تكلفتها الإنسانية ومدى خطورتها على الجنس البشري ككل، والتي ترفض شركات التأمين الأمريكية التأمين عليها. ومع هذا لا تزال عملية تسخير الطبيعة دائرة على قدم وساق. وعرض الكاتب يدل على أن منطق العلم في ذاته، منفصلًا عن الإطار الإنساني، هو نقطة قصوره. فالعلم الغربي يفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة ثم سيطرته عليها وتسخيرها لصالحه، وقد يؤدي الآن إلى تبديدها وتدميرها. ولكن لا توجد بالضرورة علاقة حتمية بين انفصال الإنسان عن الطبيعة وسيطرته عليها وتسخيرها لصالحه من جهة، وتبديدها وتدميرها من جهة أخرى، ففكرة التوحيد -في تصوُّري- تؤدي حقًّا إلى الانفصال عن الطبيعة لأن الإنسان الذي يؤمن بالله الذي ليس كمثله شيء، يختلف عن الإنسان الذي يدور في إطار الفكر الحلولي.

فالانفصال عن الطبيعة لا يؤدي بالضرورة إلى التبديد. بل إنه ليمكنني القول بأن الإيمان الحقيقي بإله واحد، هو في جوهره إيمان بالحدود وهو إيمان بأن اللحظة الراهنة ليست هي البداية والنهاية وكأن الغد لن يأتي وإنما هناك ماضٍ وحاضر ومستقبل وأننا لسنا في الجاهلية الأولى نعيش اللحظة وحسب، عبيد المناياَ والأقدار، وإنما نعيش على هذه الأرض لم يعطها لنا الله بل استخلفنا فيها، نحن الذين نعيش فيها ويعيش معنا غيرنا وسيعيش من بعدنا أقوام وأقوام كما عاشوا من قبلنا. إن العلم داخل إطار إيماني مختلف عن العلم داخل إطار مادي. فالعلم داخل إطار إيماني سيكتسب حدودًا وغاية إنسانية وبالتالي لن يؤدي الانفصال عن الطبيعة إلى تبديدها. إن الإنسان الذي نزع القداسة عن كل شيء والذي جعل من المنفعة والمتعة واللذة

المقاييس الوحيدة والنهائية لحياته ووجوده لا يعرف أي حدود، ومن هنا لا يملك إلا استهلاك ما حوله واستهلاك نفسه، أما داخل الإطار الإيماني فإنه سيعرف حدوده، والأهم من هذا سيدرك اتجاهه. إن العلم إن ظل شيئًا قائمًا بذاته، مستقلًا عن كل شيء، فإنه يصبح مثل الشيطان الرجيم الذي يدَّعي لنفسه الألوهية والعياذ بالله. وهذا ما تنبه له المؤلف بشكلٍ غير واعٍ إذ يقترح ضرورة إكمال النسق العلمي الذي يجزئ العالم بالنسق الحيابيئي التكاملي، (علم الحيابيئة هو علم علاقة الحياة بالبيئة والذي يطلق عليه بالإنجليزية Ecology الإيكولوجيا)، ويؤكد أن كل المحاولات التكنولوجية والعلمية سواء في العالم الاشتراكي أو الرأسمالي تتوجه إلى الجزء وحسب (تحقيق الربح الخاص - قياس حجم الفراشة ولونها - استخراج الطاقة دون التفكير في طريقة التخلص من النفايات النووية -القياس الميكانيكي للزمان دون التفكير في الإنسان العضوي الحي- تعظيم الإنتاج وتعظيم الاستهلاك). أما علم الحيابيئة فهو لا يتعامل إلا مع المحيط الكلي، وبوسع التكنولوجيا -على حد قوله- أن تكون أكثر نجاحًا لو استرشدت بالمعرفة الملائمة داخل النظام الحيابيئي، وإذا كانت أهدافها تتوجه نحو النظام الكلي لا نحو جزء معيَّن منه وحسب.

هذا يعني أن العلم الغربي يتطلب نسقًا أخلاقيًا مستقلًا عنه ليكمله وليفرض عليه حدودًا. وهنا تظهر مشكلة أخلاقية/فلسفية عميقة تعطينا الحق في أن نطرح الأسئلة التالية على المؤلف وعلى أنفسنا: كيف يمكن إعادة توجيه العلم بحيث يركز على الكل بدلًا من الجزء، وعلى الاتزان الذي يخدم صالح الإنسان في الأرض بدلًا من التراكم الكمي دون هدف واضح؟ ثم باسم ماذا يجب أن يتم ذلك؟ باسم الطبقة العاملة مثلًا أم روح الإنسان أم حب الجمال؟ لماذا لا يكون التراكم اللانهائي، حتى لو أدى إلى التبديد وانفجار الكرة الأرضية أكثر «أخلاقية» وأكثر جمالًا وأكثر إمتاعًا من التوازن الذي سيحافظ عليه؟ حين سألت العالِم الأمريكي/الألماني فرانز أوبنهايمر الذي ساهم في اكتشاف القنبلة الذرية -عن أول شيء فعله بعد أن حقق اكتشافه- كانت إجابته قصيرة ودالة: «لقد تقيأت». إن أوبنهايمر العالِم المحايد التراكمي اكتشف القنبلة، لكن أوبنهايمر الإنسان تقيأ وقضى بقية حياته يحارب ضد القنبلة دون جدوى، إذ أنه حينما يخرج فرانكشتاين من القمقم فلا راد لوحشيته الخرافية، وإن فتحنا الصندوق بحياد غير إنساني، فيجب ألا نفزع مما سيخرج منه -علينا أن نقابل مصيرنا كالحيوان الأعجم- أو ربما كالجماد الأصم- آلات فذة تم ترشيدها

وترويضها وتجريدها من خصوصيتها التقليدية الأخلاقية المتخلفة في زمان ومكان تم قياسهما بدقة بالغة.

أو لعله يجب أن نفزع، وأن نقاوم، ولكننا هنا ننتقل من عالم الوصف والتاريخ وعلم اجتماع المعرفة إلى عالم الأخلاق، ومن عالم الزمان الميكانيكي إلى عالم الزمان الإنساني والزمان المقدَّس، أي أننا سنخرج، شئنا أم أبينا، من المادة والحياد إلى الأخلاق والالتزام، ومن الدنيا المكتفية بذاتها إلى عالم مختلف يضع حدودًا أو إطارًا للأشياء.

النازية وتعظيم الإنتاج

بعد أن درس كافين رايلي العلم الغربي من خلال نموذج مركب، وبعد أن بيَّن أن النموذج الاختزالي الكامن وراء هذا العلم هو الانفصال عن القيمة. طبَّق نفس المنهج على المجتمع النازي. فأشار إلى أن ثمة مفاهيم محورية في المجتمع الحديث مثل الإدارة والكفاءة والإنتاج انفصلت هي الأخرى عن القيمة وعن الإنسان، وأن نتائج عملية الفصل الاختزالية هذه مأساوية. بل إنه يذهب إلى أن معسكرات الاعتقال النازية من بعض النواحي لم تكن إلا امتدادًا لسعي الشركات الرأسمالية إلى زيادة الكفاية والربح إلى أقصى الحدود. وعندما اختار المهيمنون على شركة آي. جي. فارب (وهي شركة ألمانية متعددة الجنسيات كانت تنتج كل الأشياء من أسبرين باير إلى الجازولين الصناعي) معسكر أوشفيتس مقرًا لمصنع المطاط الصناعي، فقد فعلوا ذلك بناء على وعد من معسكر الاعتقال بتسخير نزلائه للعمل حتى الموت، تحت إشراف فرق العاصفة. ولم تخف هذه السياسة على قمة الصفوة الإدارية لشركة آي. جي. فارب. فقد اشتركوا في العملية وقاموا بعدة رحلات إلى أوشفيتس لتفقُّد الأحوال.

إن القول بأن المجتمعات المروضة، والتي تم ترشيدها في الإطار المادي تعامل الإنسان معاملة الأشياء هو صورة مجازية جيدة ولكن في ألمانيا النازية تحوَّلت الصورة المجازية إلى حقيقة واقعة. فالشركات الألمانية الكبرى لم تكتف بتشغيل عمال السخرة في معسكرات الاعتقال حتى الموت بل استخدمت أجسادهم، كما تستخدم حيوانات التجارب، حقولًا للتجارب الطبية الكاذبة، وجنت الأرباح من صناعة الغاز المستخدم في قتلهم، ثم حولت جثثهم إلى صابون وشعرهم إلى أبسطة وأسنانهم الذهبية إلى حُلي.

ولم يكونوا في هذا كله يتصرفون تصرف المتعصبين المهووسين بل تصرف المديرين الأكفاء الذين يتحركون في هدي مفاهيم مثل تعظيم الإنتاج وزيادة الكفاءة منفصلة تمامًا عن القيمة. ويقول أحد المراقبين أن هملر عندما كان يتحدث عن إبادة الرجال والنساء والأطفال، كان يتحدث ببرود شديد، وكأنه رجل أعمال يتحدث عن ميزانيته. ولم يكن في حديثه أثر للعاطفة، أو ما يوحي بالانفعال. وكما قال ألبرت شبير مهندس هملر الأول في مذكراته: «إن تركيزي المرضي على الإنتاج، وإحصاءات الناتج، طمست جميع الاعتبارات والمشاعر الإنسانية».

إن المواقف العملية التي اتخذها هملر وشبير وكبار موظفي الشركات من قبيل آي. جي. فارب وكروب وأودي وتليفونكن التي سخرت المعتقلين، ما هي إلا امتداد لعقلية الشركات «التجارية» التي نشأت في القرن العشرين في مواضع أخرى (ولا سيما الولايات المتحدة). وما استحداث خط التجميع، والهندسة الصناعية وتقنيات زيادة الإنتاج أو الاستهلاك السيكولوجية والإدارية والعلاقات العامة والإعلان، إلا سلسلة خطوات نحو عالم مصانع معسكرات الاعتقال، أو بالنهوض بالاقتصاد عن طريق النزعة العسكرية، أو تقنيات جوبلز الإعلامية، أو كفاية شبير التكنوقراطية، فالقيم الإنسانية ما أن تخضع للقيم الآلية -من قبيل استراتيجيات الإنتاج وخفض التكلفة إلى أقصى حد، ورفع الربح إلى أقصى حد- فإنها تختفي تمامًا، ومن ثَمَّ يمكن القول أن معسكر الاعتقال لم يكن إلا مصنعًا ناجحًا.

ومجتمع السوق قد لا يؤدي إلى أوشفيتس بالضرورة، فهو لم يؤد إلى هذا في مجتمعات أخرى، وظلت التجربة النازية في ألمانيا فريدة في نوعها. ولكن مجتمع السوق -على كل حال- قد أنشأ «عقلية خدمة» للأهداف الثانوية قد تستغل في خدمة أية مجموعة من الأهداف الأولية. وقد طبقت أهداف هتلر، من إبادة عنصرية وعسكرية، وهيمنة شمولية، وسيطرة عالمية، بالكفاءة نفسها التي توضع بها أية أهداف أخرى موضع التنفيذ. إن عقلية الربح والخسارة يمكن أن تكون ذات فاعلية كبرى عندما تكون غافلة عما لا يُقاس وغير واعية به. وفي الحقيقة أن النظام التكنوقراطي الذي تسيطر عليه الشركات الكبيرة يمكن أن يعمل بأقصى فاعلية في المجتمع الذي يُدار على أساس عسكري حيث يكون متوقعًا من الفرد أن ينصاع للأوامر دون تساؤل. بعد أن يصف كافين رايلي النموذج المهيمن، نموذج المفاهيم الحديثة المنفصلة عن القيمة، يضعها في سياقها التاريخي والاقتصادي، فيبيِّن أن الهوان الذي أصاب ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، وعزل الإمبراطور، وخسارة

الأرض، وما طالبت به فرساي ألمانيا من «الاعتراف بالذنب» عن الحرب، كانت كلها مصادر الإخفاق الذي تعهدت خطب هتلر العصماء بالتصدي له. وكان الانهيار الاقتصادي، ولا سيما التضخم الفادح في مطالع العشرينات والارتفاع المضطرد في عدد العاطلين -٦ ملايين متعطل في عام ١٩٣٢ - قد حوَّل الناس إلى الحلول الراديكالية، ولمست عداوة هتلر لليهود وترًا حساسًا في الثقافة الألمانية.

ثم يسترجع كافين رايلي الفاعل الإنساني فيرسم صورة دقيقة للجو النفسي الذي ساد المجتمع الألماني، والذي أدى إلى ظهور هتلر. فخطبه الآسرة ومواكبه الجماهيرية، ولَّدت لدى الجماهير يقينًا جازمًا بالقيم المطلقة التقليدية التي كادت أن تتقوض بفضل ما أحرزه المجتمع الرأسمالي من نجاح وما حل به من نكبات. فنجاح الرأسمالية الألمانية حطم الأمان التقليدي الذي كانت تتمتع به الأسرة والقرية والنقابة والكنيسة واستعاضت عنه في المجتمع الحديث بالفرد المغمور، المعزول، الهش. فكان الفرد في المجتمع الرأسمالي الحديث، حسب تعبير أريك فروم، متحررًا من شتى أواصر العالم الوسيط متحررًا من التزامات القنانة، ولوائح النقابات، والسنن الدينية، والسلطات التقليدية، ومن ثم من حمايتها وأمانها، فهو سواء أكان منافسًا أم مستخدمًا أم مستهلكًا أم جنديًا أم دافع ضرائب منعزل عن الآخرين، وما هو إلا واحد من كتلة الجمهور. لقد تم تقسيمه حتى يمكن قهره، وتم غسل مخه بالدعاية لترويج المبيعات، ولم يُستحث على تطوير الجانب الإيجابي المليء بالإمكانات في تفرده الجديد وتحويله إلى «حرية أن» يصبح شيئاً ما. وهكذا، لما كانت الحرية الوحيدة التي يعرفها الناس هي حرية سلبية فقد عمدوا إلى «الهروب من الحرية».

إن إخفاق الرأسمالية قائم في أن النظام لم يكن يشجع النمو الفردي، بل كان يستفيد أكثر من تواكل الفرد المستخدم أو المستهلك.

وقد تلقى الأفراد من التعليم ما يمكنهم من خدمة أعمالهم وفرادة الإعلانات، وأما ما زاد عن ذلك فهو تحصيل حاصل، بل إنه ينذر بالخطر. وبحلول العشرينات كان إخفاق الرأسمالية في ألمانيا أعم، إذ لم يقتصر على الإخفاق في تشجيع النمو الفردي، بل أخفقت في توفير الأعمال وأصبحت العملة بلا قيمة تقريبًا.

والنماذج المُرَّكبة لا تفصل بين الأفكار والواقع الديني أو بين الظواهر الدينية والظواهر السياسية والاقتصادية، وهذا ما يفعله كافين رايلي. فيشير إلى كتاب أريك فروم التملص من الحرية الذي يعزو نشأة النازية إلى البروتستانتية والرأسمالية. فالبروتستانتية كانت مددًا ثقافيًا لما أصاب المجتمع الرأسمالي من تفكُّك، فالصورة

البروتستانتية التقليدية للفرد الذي يقف وحيدًا، هي معادل ديني للعزلة الرأسمالية في مواجهة المنافسين والسوق، وهي بدورها لم تقدم إلا «تحررًا» سلبيًا، فالبروتستانتي تحرر من الكنيسة الكاثوليكية ببنائها المؤسسي وشعائرها وقرابينها، ومن الخلاص الاجتماعي الذي تُبشر به. فترتب على هذا أيضًا أن الفرد لم يتعلَّم كيف ينمو من خلال البناء الاجتماعي القائم على الأخذ والعطاء اللذين لا غنى عنهما .

أخلاق الصيرورة

ثم يطبِّق كافين رايلي نموذج الانفصال عن القيمة على ما يسمَّى «أخلاق الصيرورة» التي تنطلق من أن الأخلاق ليست مجموعة من المبادئ التي يلتزم بها الفرد، رغم وجودها خارج نطاق رغباته ونزواته، وإنما هي عملية لا تنتهي وصيرورة دائمة، وبالتالي يصبح الشيء الوحيد الثابت والمتفق عليه ليس القيم الثابتة وإنما إجراءات الحكم الأخلاقي وطريقته، فعملية صنع القرار في الدولة العلمانية (حسب ما جاء في كتاب الغرب والعالم) أكثر أهمية من الأهداف المحددة ويرجع هذا إلى أن كثيرين يشاركون في السلطة. إن العملية أو الإجراءات السياسية نفسها ينبغي أن تكون مقدسة ولا يوجد شيء أخطر من العبث بهذه الإجراءات.

والمصطلح ذاته في تصوري غريب يحتوي داخله على تناقض جوهري إذا إنه يشبه قولنا «جوع الشبع» أو «عطش الارتواء» فالأخلاق تتسم بحد أدنى من الثبات والانفصال عن الواقع اليومي لأنها لو أصبحت جزءاً لا يتجزأ من العملية أو الصيرورة أو الواقع اليومي لأصبح من العسير بل من المستحيل أن نصدر أحكاماً، فأخلاقيات الصيرورة تعني، في نهاية الأمر، التسليم بما هو قائم الرضوخ له على أن يتم ذلك حسب القواعد المتفق عليها!

وتعود أخلاق الصيرورة إلى فلسفة مكيافللي الذي ينطلق من الإيمان من أن البون شاسع بين الحياة كما هي والحياة كما ينبغي أن تكون، وهذا ما تعرفه أية عجوز قروية. ولكن مكيافللي حدَّد ولاءاته بوضوح، وبطريقة لا يمكن أن تعجب هذه العجوز الافتراضية، فهو يؤيد ما هو قائم ولا يعتني على الإطلاق بما ينبغي أن يكون. ولذا فهو يخبرنا أن من يفعل الخير فسيعود عليه ذلك بالوبال وسيورده موارد التهلكة، أما من يتبع الشر ويجيد استخدام وسائله فسيكون من الناجين. ويذكر مكيافللي بعض الشخصيات التي يعدها مثله الأعلى (أو ربما الأدنى باعتبار أن التسامي ليس هو الغاية) مثل السفاح سيزار بورجيا الذي كان يستخدم الآخرين ليحقق مآربه ثم يفتك بهم، ومثل أجاثوكليس طاغية صقلية القديم.

يصف مكيافللي هذا السفاح الأخير بأنه «رجل إستراتيجية، ولذا لم يكن رجلاً فاضلاً»، ولنلاحظ الانفصال بين السياسة والأخلاق، تماماً مثل الانفصال بين العلم والأخلاق، والصناعة والأخلاق، والمجتمع والأخلاق، والفرد والأخلاق، فهذا هو جوهر الحضارة العلمانية الجديدة التي تنزع القداسة عن كل الظواهر لتحولها إلى مادة استعمالية. ويقوم مكيافللي بتقنين طريقة ارتكاب أعمال القسوة، ويخلص إلى أنها «يجب أن تتم كلها دفعة واحدة». فمكيافللي يتحدث بلغة التاكتيك (الصيرورة أو الإجراءات) وليس بلغة الأخلاق (الثبات والأهداف الإنسانية)، فإمكانية القضاء على أعمال القسوة أو التخفيف منها غير مطروحة. إن أخلاقيات مكيافللي، كما يصرح هو نفسه، تقف على طرف النقيض من الأخلاقيات المسيحية التقليدية: «رهبة خير من محبة» - «قلد الثعلب والأسد» - «لا تكف عن التظاهر والكذب» - «لا تتوانى عن ارتكاب الشرور» وهذا إلى آخر كتالوج الصفات «الواقعية» التي تدل على أن الإنسان الذي يتحلى بها واقعي وعلمي وموضوعي! إن مكيافللي «استغنى عن الأخلاقيات المسيحية وخلق صورة جديدة للأخلاق الوثنية، وهي نسق أخلاقي يفصل ممالك هذا العالم عن ممالك العالم الآخر»، ويختزل الإنسان إلى مجموعة من الدوافع المادية، بل إن مكيافللي يرى أن الأخلاقيات التي تحض على التسامح والتواضع تسبب الاضطراب للدولة إذ إن المطلوب هو أخلاق تمجد القوة والسلطة والاستقلال والطموح. لقد حول مكيافللي الدولة إلى قيمة أخلاقية مطلقة تتخطى كل المطلقات الأخرى، ولذا يصبح من المنطقي أن تتكيف الأخلاق مع المصالح، ونحن حين نتحدث عن «السياسة العليا» أو عن «مصلحة الدولة العليا» فإننا في واقع الأمر ننظر إلى الدولة نظرتنا إلى شر مطلق، وكان مكيافللي هو أول من استخدم كلمة الدولة بمعناها الحديث - سلطة إقليمية علمانية تدوم وتبقى رغم تغيُّر الحكومات المفردة، ولا تكون مسوغاتها النهائية الإرادة الشعبية وإنما القوة وحسب.

وقد علمنا مكيافللي ألا نقبل ما تفعله الدولة باعتباره أخلاقيًا وحسب وإنما علَّمنا أيضًا أن ننظر إلى السياسة على أنها نشاط علمي لا علاقة له بالأخلاق. وكما نظر جاليليو في النجوم بحثًا عما هو كائن لا عما ينبغي أن يكون، نظر مكيافللي للمجتمع الإنساني كما لو كان مباراة شطرنج، وقد أصبحت صورة السياسة كمباراة صورة أساسية في المصطلح السياسي الحديث.

وقد أفضت فلسفة مكيافللي بشكل يكاد يكون حتميًا إلى أخلاقيات الصيرورة لأنه إذا كانت السياسة نشاطًا علمانيًا ومباراة، تصبح القواعد والاستراتيجيات والإجراءات في غاية الأهمية (ربما لافتقاده أي مضمون أخلاقي).

ويستطرد كافين رايلي فيبين في كتابه أن ما أنجزه هوبز للطبقة الوسطى هو عين ما أنجزه مكيافللي للدولة فهو مثل مكيافللي رجل علمي واقعي يبني نظريته لا على القيم عديمة الجدوى مثل المحبة والولاء والجماعة المترابطة، وإنما على الحقائق القائمة. وهو مثل مكيافللي أيضًا كان يبحث عن تسويغ للحكم العلماني الناشئ ليبين للناس ما الذي ينبغي إطاعته ولِمَ، دون الإهابة بحجج لا فاعلية لها في قلوب الناس وعقولهم وإحساسهم. وانطلق هوبز ليحدد ما هو طبيعي وواقعي ودرس المجتمع فرأى مجتمع السوق غابة من الصراع النفسي ورأى أنه لا يوجد سوى الصفقات بدلًا من المجتمع، ولا يوجد سوى حيوانات ذات غرائز أساسية بدلًا من البشر المبدعين العاطفيين الاجتماعيين. ويستخدم هوبز -والفلاسفة النفعيين من بعده- نموذجًا اختزاليًا في رؤيته للبشر، فالبشر -في تصور هؤلاء الفلاسفة- هم أساسًا آلات تطرح مقدار الألم الممكن من الفائدة المادية الممكنة قبل أن تسلك أي سلوك. ونموذج الآلة - حسب هذا التصور- هو الذي يفسر السلوك الإنساني أكثر من أي نموذج آخر. إن الدافع وراء سلوكنا ليس محبة رفاقنا بقدر ما هو حبنا لأنفسنا، فكل امرئ يحاول أن يزيد ثروته أو سلطته أو نفوذه إلى الحد الأقصى. والقيم والأخلاق والأخلاقيات ليس لها معنى إلا في إطار إشباع هذه الرغبات. في هذه الغابة - حيث يحل الثمن محل القيمة، وحيث يتساوى الإنسان بالطبيعة- أقصى ما يمكن أن نطمح إليه هو الاتفاق على قواعد المباراة لنصل إلى قدرٍ من التوازن. ومرة أخرى نصل إلى أخلاق الصيرورة، إذ إننا أسقطنا إصرار هوبز على الدولة المطلقة كضمان لاستمرار الإجراءات وسلامتها، ولكننا مع هذا أخذنا بأهمية الإجراءات وجعلناها هي الكل في الكل؛ لأن القيمة الأخلاقية المطلقة قد سقطت.

ثم يعرض كتاب الغرب والعالم لفلسفة لوك ومحاولته حل إشكالية أساسية يطرحها المفكرون الاشتراكيون وهي أن الدولة المطلقة لا يمكنها أن تضمن سلامة الإجراءات لأن مجتمع السوق يؤدي إلى ظهور التفاوت بين الطبقات، ويرى المؤلف أن لوك لم يحل هذه الإشكالية، ولم يأت بجواب عنها. ومؤلفنا في هذا يشبه كثيرًا من الاشتراكيين الذين يسلمون بمقولات الفلسفات المادية الميكانيكية (البورجوازية) التي أفرزتها أوروبا في القرن الثامن عشر ويكملونها بفلسفة في العدالة الاجتماعية

(ربما دون إدراك للعدمية الكامنة في أية فلسفة مادية إذ أنها تنطوي على إنكار لفكرة القيمة ذاتها ولمركزية الإنسان في الكون). وبالتالي نجد أن اعتراض الكاتب لا ينصب على أخلاق الصيرورة ذاتها وإنما علي إحدى سماتها وحسب، وهي عدم انفتاحها بما فيه الكفاية للجميع، أي أنه يجعل من الانفتاح القيمة المطلقة الثابتة الوحيدة الممكنة. ولذا يقبل المؤلف قبولًا كاملًا الاتجاه العام للمجتمع الغربي حيث بدأت تسود الأخلاقيات النسبية وضرب من السياسة أقل أخلاقية، وبدأت سياسة الصيرورة والإجراءات تحل محل سياسة الأهداف بحيث أصبح الهدف الوحيد هو التمسك بالإجراءات. وهو يقبل أيضًا الصورة المجازية الكامنة للسياسة الجديدة وهي السوق، ولكنه يود أن يرى سوقًا عادلًا أي سوقًا بمعنى الكلمة. وهو بهذا يرى -وعن حق- أن الفكر الاشتراكي الغربي هو الامتداد المنطقي الوحيد للفكر البورجوازي (الفكر المادي الميكانيكي بعد تعديله) وليس انقلابًا كاملًا، وعلى حد قوله : «كل ما يطلبه الاشتراكيون، بمعنى من المعاني، هو أن يسمح للعملية السياسية أن تسير بمزيد من العدالة، فهجومهم كان كامنًا في مسوغات ثورة الطبقة الوسطى».

حضارة التفرُّد والتغيُّر كهدف ومطلق تنكر وجود إنسانية مشتركة ولا تحكمها سوى أخلاق الصيرورة وقد سميتها «حضارة الإجراءات» - حضارة تفتقد الحدود افتقادها للمعنى- أي معنى- وهي تفتقدهما لأنه حدث انفصال بين الإنسان وبين كل ما أبدعت يداه. فالعلم والصناعة والمجتمع بأسره أصبحت أشياء لها قوانينها (الموضوعية) التي لا ينتظمها بالضرورة إطار إنساني والتي لا تتبع بالضرورة أي إيقاع إنساني (مثل الساعة التي قسَّمت اليوم إلى ثوانٍ ودقائق وساعات لا علاقة لها بأي شيء) والتي لا تتجه بالضرورة نحو أي هدف إنساني. وفي تصوري أن هذا هو الاغتراب الحقيقي، أن يصبح العالم بأسره موضوعيًا، يجابهنا كشيء مغاير لنا تمامًا، خارجًا عن إرادتنا على عكس رؤية المجتمعات التقليدية والدينية التي ترى أن ثمة وحدة ما بين الإنسان والكون والتي تطرح فكرة وجود الهدف الإلهي الأسمى الذي يضفي معنى على كل شيء والتي تؤكد أن الإنسان قد جاء ليفعل الخير ويتحاشى الشر.

ولأن حضارة الإجراءات لا تتعامل إلا مع الواقع الموضوعي ومع المسطح الخاضع للقياس فإني أذهب إلى أنها حضارة هيمن عليها نموذج اختزالي لاإنساني يتعامل مع الإنسان الخارجي (امتداد للإنسان الاقتصادي أو الإنسان الاستهلاكي أو

الإنسان النفعي) وحسب. أما الإنسان الداخلي وعالم القيم، فهذا أمر متروك للفرد، كلٌ وشأنه. ولكن هل يُترك المرء وشأنه حقًا في الولايات المتحدة على سبيل المثال، أم أن وسائل الإعلام، التي لا تبغي سوى الربح المادي والمباشر، تروج لنسق من القيم سطحي استهلاكي، موغل في ماديته وسطحيته واستهلاكيته؟ وألا تقوم الدولة بالترويج لسياستها كما لو كان الالتزام بها ضرب من الأخلاق السامية، حتى أصبح الالتزام بمصلحة الدولة العليا (بغض النظر عن هدفها الأخلاقي) أمرًا لا يحتمل النقاش؟

ولعل هذا الجانب في حضارة الإجراءات هو الذي يفسر أن عقوبة السرقة من أملاك الدولة في الاتحاد السوفيتي (سابقًا) كانت الإعدام (وليس قطع اليد مثلًا)، وأنك لو كسرت إشارة مرور في الولايات المتحدة لقامت الدنيا ولم تقعد، أو إن كسرت قواعد اللعبة (مثل نيكسون مثلًا) فهذه هي الطامة الكبرى. أما الشذوذ الجنسي فهو ليس بجريمة ولا مرض وهو ليس ظاهرة خارجية وإنما أمر يخص الإنسان الداخلي ومجرد اختيار شخصي، تمامًا مثل علاقة كلينتون بمونيكا.

فالجنس والدين والأخلاق هي من أمور الإنسان الداخلية التي لا تسمح حضارة الإجراءات لنفسها بالتعامل معها، فالإجراءات خارجية موضوعية محسوبة مقاسة يمكن للنماذج الاختزالية التعامل معها، أما عالم الحب والكره، عالم التعامل بين الأفراد كبشر، فهذه أمور تحتاج لنماذج مركبة، ولذا فهي تترك للمزاج الشخصي (أو لوسائل الإعلام). ولذا فالمجتمعات الغربية الحديثة التي وضعت إنسانًا على سطح القمر بكفاءة شديدة، غير قادرة على وضع رجل في أسرة مستقرة، وغير قادرة أن تضع حدًا لانتشار المخدرات أو الأمراض السرية أو العلمية مثل الإيدز!

وحينما تزداد نسبة الطلاق بشكل لم يعرف له مثيل من قبل وما يتبع ذلك من ازدياد في الجريمة يقوم علم الاجتماع الغربي الموضوعي الحتمي بوصف الظاهرة ويتبرع بالقول بأن هذه ظاهرة حتمية نتيجة للتصنيع والحداثة. وعلينا أن نصدق ذلك لنعيد صياغة الإنسان العربي بما يتفق مع هذه المواصفات وعلينا أن ندرس قواعد اللعبة والإجراءات حتى نتبعها بدقة ونسقط في الهاوية.

إن حضارة الإجراءات قادرة على أن ترصد الواقع وتجرد منه، ولكنها غير قادرة على تغييره بشكل ينهض به، فهي لا تجابه الواقع بنسق أخلاقي ثابت أو مثل أعلى مستقر وإنما تجابهه بآلة حاسبة. وما تقرره الأغلبية يصبح هو الحقيقة والخير، طالما أنها اتبعت الإجراءات السليمة في الوصول إلى القرار.

ولكن ماذا لو قررت الأغلبية أن الأرض، على سبيل المثال، مسطحة؟ يمكن الرد على ذلك بأن الاحتمال غير وارد، كما أنه لا يمكن للأقلية أن تأتي بالبراهين العلمية الساذجة. ويمكن القول أيضًا إنه ليس في صالح الأغلبية أن تتخذ مثل هذا القرار وأن تؤسس رؤيتها على افتراض خاطئ لأن التكلفة ستكون فادحة، وفي هذا شيء من الحقيقة. ولكن ماذا لو قررت الأغلبية أن تصوِّت لصالح الشر وتدمير الآخرين؟ وهذا ما حدث بالفعل في حالتين معروفتين اعتبرهما ذروتين حقيقيتين لحضارة الإجراءات: المجتمع الصهيوني والمجتمع النازي.

***

# الفصل التاسع: الأفكار والواقع

تناولنا في الفصل السابق ثلاثة فصول من كتاب كافين رايلي الغرب والعالم تدور كلها حول نموذج واحد هو نموذج فصل الظواهر الإنسانية عن القيمة (وكأنها ظواهر طبيعية). ونتناول في هذا الفصل عدة دراسات أخرى من نفس الكتاب تبين طريقة استخدامه للنماذج المركبة تكشف إشكالية علاقة الأفكار بالواقع.

الطقوس والكلمات

يتحدَّث المؤلف في الفصل الثامن عن علاقة الأفكار بالمجتمع في الصين في مرحلة من تاريخها (٥٠٠ق.م - ٢٠٠ ق.م) ويبيِّن كيف تتشابك الأمور، وكيف تظهر الأفكار وكيف توظَّف، وكيف تكتسب إشكالية فكرية محض في مظهرها -مثل المفاضلة بين الطقوس والكلمات- بُعدًا اجتماعيًا وتصبح أرضًا للمعركة بين فلسفات مختلفة في الحكم. ويمكن تلخيص ما جاء في هذا الفصل على النحو التالي:

١ - ظهر كونفوشيوس بعد أن بدأ عالمه، الذي كان يتسم باللا مركزية، في التآكُل؛ ولم يكترث كونفوشيوس كثيرًا بتعاليم الدين التقليدي، إذ أصر على أهمية الواعز الداخلي في ضبط السلوك. فالكونفوشية في أساسها ليست دينًا، وإنما دليل للسلوك الإنساني المتناسق والمتسق مع نفسه. ومن هنا أصبحت بعض الصفات مثل التقوى والاستقامة معيارًا للحكم على الأخلاق الخاصة والعامة. وحتى حينما كان يبدي كونفوشيوس احترامه للطقوس الدينية، بما في ذلك عبادة الأسلاف، فإنه كان يصوِّرها على أنها إحدى صور تهذيب الأخلاق وحسب.

٢- على الرغم من تجاهل كونفوشيوس للدين فإنه كان يجلُّ الطقوس باعتبارها جزءًا من عالمه القديم الذي ولَّى والذي كان يحن إليه، مفضلًا إياها على الكلمات، فالمجتمع الطقوسي مجتمع يعرف فيه كل شخص مكانه. كما أن الطقوس توحِّد الناس وتطمس معالم الاختلافات، أما الكلمات، لأنها خاضعة للتفسير، فتؤكدها وتزيدها.

٣- ظهور موتسو (وُلِد في العام نفسه الذي مات فيه كونفوشيوس: ٤٧٩ ق.م) الذي بيَّن أن الطقوس لا تسمن ولا تغني من جوع، وأن اللغة الشفهية لا يُعَوَّلُ عليها لأنها تتغيَّر دائمًا. وأكد أهمية الكلمات المكتوبة لثباتها، كما أكد ضرورة سن القوانين وكتابتها لتحل محل الطقوس غير المجدية التي تساند المجتمع التقليدي الهرمي، فالناس حينما يعرفون القانون لا يَرهبون من هم أعلى منهم.

٤- اقترح كونفوشيوس أن يحسم التناقض بين الكلمات (القانون) والطقوس عن طريق تقسيم المجتمع إلى قسمين: النبلاء الذين يعيشون بالطقوس دون التزام بالقانون (فهم ليسوا في حاجة إليه)، وعامة الشعب الذين قد يمارسون الطقوس ويشاركون فيها، ولكنهم مع هذا لابد أن تُطبَّق عليهم القوانين، إذ إن الطقوس وحدها غير كافية بالنسبة لهم.

٥- بعد أن تناول البروفسيور كافين رايلي هذه الإشكالية/الفلسفية/اللغوية/الدينية يتناول عنصرًا اقتصاديًا اجتماعيًا هو ظهور اقتصاد مبني على النقود، وظهور طبقات جديدة من النبلاء استفادوا من نظام الري والصرف الجديد في السهول حيث يتعذر الصرف. وقد أسسوا دولتهم البيروقراطية الإقطاعية الضخمة وأداروها على أساس مركزي، وقد ساندهم في ذلك مجموعة من المفكرين سُميت «القانونيين» (أو دعاة القانون) تبنوا دعوة موتسو لسنِّ القوانين وتوحيدها (واستخدامها) لتحل محل الطقوس. وقد ذهب القانونيون إلى أن القانون المكتوب أكثر أهمية من الوزير الفاضل. وفي هذه الفترة احترقت الكونفوشية، بل حُرق العلماء الكونفوشيون أحياء. ولكن القانونيين مع هذا سنُّوا القوانين لا لخدمة الناس وإنما لخدمة الدولة.

٦- تحوَّلت هذه الدولة البيروقراطية المركزية (في عهد أسرة تشين) إلى أداة قمع هائلة، ولذا أخذ الاحتجاج ضدها شكل فلسفة صوفية تدعو إلى خلاص صوفي لا يتطلب طقوسًا ولا كلمات، تُدعى بالفلسفة الطاوية ( نسبة إلى «طاو» أو «الطريق»). ولكن القائمين على السلطة تمكَّنوا من استخدام الطاوية ذاتها في خدمة مصالحهم. إذ أدركوا أن عدم المواجهة لها فوائدها الجمة، وأصبح الصمت هو وسيلة الحاكم الصيني في إرهاب من حوله.

٧- سقطت أسرة تشين بعد أن أرست دعائم الدولة البيروقراطية الإقطاعية، ثم حلَّت أسرة هان محلها. وقد وجدت هذه الأخيرة أن فلسفة كونفوشيوس مناسبة لها وتخدم مصالحها فتبنتها وجعلت منها فلسفة رسمية للدولة، وبالتالي سيطرت طبقة جديدة من الموظفين/العلماء على الحكومة وعلى قرارتها اليومية -أي أن الكونفوشية حقَّقت لنفسها النصر في نهاية الأمر. ولكن هذا النصر الذي حقَّقته لم يكن له أية علاقة بكفاح كونفوشيوس من أجل الإبقاء على الطقوس القديمة أو بحنينه إلى عالمه اللا مركزي، «وهكذا نجد أن أسرة -بل وأسر حكمت مدى آلاف السنين- جعلت من هذه الكتب وهؤلاء الدارسين مصدرًا للحكم ومناطه، حلت محل أسرة أحرقت الكُتب

الكونفوشية، ودفنت الدارسين الكونفوشيين أحياء، وكلا العملين كان يخدم مصالح الحكومة».

إن تغيُّر الأوضاع الاجتماعية أدى إلى ظهور نمط من التفكير (الكونفوشية أو الطاوية) انفصل عن أصوله الاجتماعية/الطبقية وعن سياقه التاريخي. ثم وُظِّف هذا الفكر لصالح طبقات ونُظُم حُكم لا علاقة لها به أو بأصوله، بل إن مثل هذه الطبقات والنُظُم كانت تمثل في بعض الأحيان «العدو» بالنسبة لصاحب الفكرة. وهكذا يبيِّن هذا العرض السريع لإشكالية علاقة الطقوس بالكلمات العلاقة التفاعلية المركبة بين عدد من العناصر بعضها مادي والآخر معنوي، إذ يتداخل الفلسفي مع الديني مع اللغوي مع الاقتصادي مع الاجتماعي مع السياسي. وما كان بمقدور المؤلف أن يحيط بتركيبية هذه الظواهر، وما كان بمقدوره أن يقرأ تاريخ الأفكار في الصين بل وتاريخ الصين ذاته إلا من خلال نموذج تحليلي مركب.

العنصرية واللون

يدرس كافين رايلي في الفصل الخامس عشر من كتاب الغرب والعالم «العنصرية واللون» كظاهرة تاريخية أخرى ليُبيِّن العلاقة المركبة بين الأفكار والواقع الاجتماعي. وهو هنا، مرةً أخرى، يقدِّم لنا دراسة تطبيقية في كيفية استخدام النماذج التحليلية المُركَّبة.

يبدأ الفصل بالتمييز بين العنصرية (فكرة) والرق (نظام اجتماعي/اقتصادي)، ويبيِّن أنهما -على عكس ما هو شائع- غير مرتبطين، بل إن هذا الانفصال بينهما هو مفتاح لفهم كثير من الظواهر، ثم يعطينا بعد ذلك البانوراما التاريخية، فيبيِّن أن الأوربيون توصَّلوا، بعد عام ١٤٥٠، إلى تكنولوجيا بحرية وعسكرية أكثر تقدُّمًا من سواها في العالم، واستطاعوا إلحاق الهزيمة بالأفارقة واسترقاقهم (أساس مادي).

ولكن العنصر المادي وحده لا يكفي، فلو أن الأفارقة امتلكوا تكنولوجيا عسكرية متفوقة لما قاموا باسترقاق الأوربيين، أو على الأقل لا يوجد دليل على أنهم كانوا سيفعلون ذلك. فما الفارق إذن بين الأوربيين والأفارقة؟ يكمن الجواب في الثقافة الأوربية ذاتها. ولتوضيح إجابته يتناول المؤلف ما يسميه بقضية البياض فيشير إلى الرمزية الغربية المسيحية عن البياض والسواد والتي ساوت بين الخطيئة والسواد والفضيلة والبياض، وهذا نمط رمزي يعود إلى العصر الحجري الحديث حين كان الإنسان يخاف الليل ويرحب بالنهار، وذلك على الرغم من عبادته ربات الخصوبة

السوداء. وقد انتشر هذا النمط الرمزي في المسيحية حتى إن عيسى (عليه السلام)، الفلسطيني داكن اللون، كان يظهر أبيض في اللوحات. وقد تعمَّق هذا الاتجاه المسيحي في الثقافات البروتستانتية (في الشمال) لأن الشماليين كانوا أكثر بياضًا وشقرة من سكان البحر الأبيض من الكاثوليك. ولأن الجنس هو أسس الخطايا في المسيحية، ارتبطت الخطيئة بالسواد تمامًا مثلما ارتبطت العِفة بالبياض.

ويتناول الكاتب بعد ذلك مسرحية عُطيل ومشكلة البياض، ويبيِّن أن هذه المسرحية قد كُتِبَت قبل انخراط الإنجليز في مشروعات استرقاق الأفريقيين الضخمة، وقبل وصول أول دفعة من الرقيق الأفريقي إلى أمريكا الشمالية بخمسة عشر عامًا، ولكن الكاتب يشير إلى أن معاداة السواد ثم معاداة الجنس بهذا الشكل المتطرف هي معاداة للخصوبة وللحياة، ولعله لهذا السبب قام بتحليل رواية الكاتب الأمريكي ملفيل المعنونة موبي ديك ليستكشف المضامين الانتحارية فيها، فإهاب، قبطان السفينة المجنون، هو الطبقة البيضاء السائدة، ولكن سطوة البياض على السواد معناها فناء سائر الألوان؛ أي فناء الحياة برمتها.

ثم يتناول المؤلف بعد ذلك الجذور المؤسسية للعنصرية الأوربية، فيبيِّن أن الرق البروتستانتي قد دعَّم العنصرية البروتستانتية وعمَّقها على عكس الرق الكاثوليكي، فهذا الضرب الأخير من الرق كانت له جذور إقطاعية/أبوية، ولذا لم يكن العبد مصدرًا لفائض القيمة وحسب، وإنما كان يعتبر عضوًا في عائلة (ويشبِّه المؤلف الرق الكاثوليكي بالرق الإسلامي من هذه الناحية). فالكاثوليك (مثل المسلمين) كانوا يعاملون عبيدهم كأعضاء في أسرة كبيرة، وبالتالي كان ثمة التزام خُلقي واجتماعي تجاه العبد. كما لم يكن هناك خط لوني واضح يفصل بين السيد والعبد، إذ كان يتم أحيانًا استرقاق البيض. ولذا تشابكت الأمور واختلطت الألوان في حالة الرق الكاثوليكي إلى درجة أصبح من الصعب معها التفريق بينه وبين النظام الإقطاعي.

أما الرق البروتستانتي فقد تم في إطار رأسمالي (بهدف الربح) وفي إطار تفريق صارم بين الألوان، فكل العبيد كانوا سودًا وحسب. كما أن مزارع الرقيق في مستعمرات جزر الكاريبي كانت بعيدة عن أنظار أي مؤسسات اجتماعية أو دينية تُهذِّب من قسوة نظام الرق وتُشجِّع على عتق الرقيق وتنظر إلى هذا الفعل الاجتماعي نظرة إكبار باعتباره تعبيرًا عن المكانة الاجتماعية، كما أن الكنيسة الكاثوليكية قامت بدورٍ إنساني في أمريكا اللاتينية حين قامت بحماية العبيد وبفرض قيم أخلاقية على أصحاب الرقيق وبإدخال بعض الجوانب الإنسانية على نظام الرق.

لهذا كله نشأ نظامان مختلفان للرق، الأول: غير عنصري يمنح العبد الفرصة لشراء حريته إذا أراد ولا يُفرِّق بين العبد وصاحبه من الناحية الثقافية، ولا يفصل بينهما في الحياة اليومية، ولذا انتهى الأمر بتزاوج السادة والعبيد.

أما الثاني؛ فكان نظامًا عنصريًا، بكل ما في الكلمة من معانٍ، إذ كان يُفرِّق بين السادة والعبيد تفريقًا صارمًا في الحياة اليومية والمجالات الثقافية. ويؤكد المؤلف أن النظام الأول كان أقل عنصرية ولكن ليس بالضرورة أقل قسوة، بل إنه يأتي بأدلة ليبرهن على أن قسوة الرق غير العنصري قد تزيد في بعض الأحيان عن قسوة الرق العنصري.

ولكن بغض النظر عن مدى قسوة نظام الرق أو رحمته في الإطار الكاثوليكي/ الإقطاعي فإنه أدى في نهاية الأمر إلى تمازُج الأجناس وإلى ظهور شعوب أمريكا اللاتينية (الكاثوليكية) ذات اللون البرونزي والتي تفخر بلونها الداكن، على عكس شعوب أمريكا الشمالية (البروتستانتية) التي تُفرِّق بين الأجناس والتي لا تزال مُقسَّمة وبشكل حاد إلى بيض وغير بيض، والتي لا تزال تنخر في عظامها العنصرية، آفة الحضارة الغربية.

ولا يكتفي المؤلف بالإشارة إلى الأسباب العامة والأساسية التي أدت إلى تمازُج الأجناس في أمريكا اللاتينية وإلى انفصالها في شمالها، بل يأتي بالعديد من الأسباب الفرعية. فيذكر -على سبيل المثال- أن الفاتحين الإسبان والبرتغاليين ذهبوا إلى العالم الجديد دون زوجاتهم، فاتخذوا زوجات وخليلات من السود والهنود. أما المستوطنون الإنجليز فقد جاءوا بزوجاتهم وعائلاتهم. وحتى حينما كانت نساء الإسبان يذهبن مع أزواجهن إلى العالم الجديد، فكن يذهبن إلى هناك في إطار من القيم الإقطاعية التي لا تساوي بين الذكر والأنثى، وإنما تُعلي من مكانة الذكر وتؤكد فحُولته، وبالتالي تصبح غزواته الجنسية واتخاذ خليلات (من السود والهنود) أمرًا مقبولًا اجتماعيًا، وما على الزوجة إلا الرضوخ والإذعان. هذا على عكس الزوجة الإنجليزية البروتستانتية البيضاء التي كانت لها حقوق أكثر وضوحًا وكان موقفها أكثر تصلبًا. ويُضاف إلى ذلك أيضاً أن الفاتحين الكاثوليك من شبه جزيرة أيبريا أتوا - كما بيَّنا من قبل- من حضارة لا يتسم أعضاؤها بالبياض الشديد. ولكن الأهم من هذا أنهم اختلطوا بشعوب ملونة (مثل المسلمين في الأندلس وفي أفريقيا بعد ذلك) عن طريق الحرب والتجاور ولذلك لم ينقسم العالم في وجدانهم إلى أبيض وأسود وإنما كانت هناك ظلال كثيرة. وحتى الآن لا يوجد في أمريكا الشمالية سوى

لونان اثنان : أبيض وملون (أي أبيض يشوبه لون آخر). وكلمة «ملوَّن» تُغطي كل الألوان ابتداءً من قليل البياض إلى الأسود الداكن، أما في أمريكا اللاتينية فيوجد عشرات الكلمات لوصف كل الدرجات دون أن تحمل أيٍّ منها معنى قدحيًا.

السببية والحرية

أسهبنا في تلخيص طريقة استخدام مؤلفنا للنماذج التحليلية المركبة. وكما أسلفنا في المقدمة المنهجية تتميَّز النماذج المركبة بأنها لا تسقط في تصور أن ثمة علاقة سببية بسيطة بين بناء تحتي (مادي واقعي) وآخر فوقي (فكري وهمي)، فهي تصدر عن الإيمان بأنه توجد علاقات مُركَّبة لأقصى حد بين عناصر فكرية وأخرى مادية (إن قبلنا بمثل هذه الثنائية البسيطة كتكتيك أو تكتيك تحليلي). هذه العلاقة ليست مُركَّبة وحسب وإنما احتمالية أيضًا، ولذا لا يمكننا القول بأن (أ) أدت إلى (ب)، وإنما توجد احتمالات عديدة داخل أي نسق (وجود بالقوة) فتتحقق بعض هذه الاحتمالات ولا يتحقق البعض الآخر، بل إن بعض الاحتمالات ونقيضها قد يتحقق داخل النسق نفسه في الوقت نفسه.

ويُدلِّل المؤلف على مقولته هذه فيشير (في الفصل الثاني عشر) إلى بعض الديانات الآسيوية مثل الهندوكية والبوذية والطاوية التي هي في جوهرها «ديانات طبيعية» أي ديانات تقدِّس الطبيعة، أو عنصرًا من عناصرها، ولذا فهي تحاول أن تخلق وئامًا واتزانًا بين الإنسان والطبيعة. وهو يذهب إلى أن أفكار الناس عن قصة الخلق أمر مهم للغاية بالنسبة لهم وتساهم في تحديد سلوكهم. وبعد أن يشير المؤلف إلى أن أساطير الخلق في الديانات الآسيوية تؤكد فكرة التوازن، بل التوحد بين الإنسان والطبيعة يبيِّن كيف أن الحضارة الصينية، في كثير من جوانبها، تعبِّر عن هذا التوازن والتصالح بين الإنسان والطبيعة (مثل الاتجاه نحو شق الطرق بحيث تتبع انحناءات الجبال والتلال بدلًا من حفر أنفاق في داخلها، ومثل ذلك الإمبراطور الذي انطلق في فصل الربيع «ليبهج الزهور بالموسيقى الهادئة»).

هذا هو التوجه (الفكري) العام لهذه الحضارات الآسيوية، وهو كما نرى يؤثر في السلوك العام للأفراد الذين ينتمون لهذا التشكيل الحضاري. ولكنه -كما يبيِّن المؤلف- يؤثر وحسب في السلوك ولكنه لا يتحكَّم فيه، إذ يذكر المؤلف وقائع في التاريخ الصيني تدل على أن تسخير الطبيعة وتبديدها ليس أمرًا مستحيلًا على الصينيين، فهم في فترة من تاريخهم قاموا باقتلاع الغابات وتعرية التربة وإغراق الأراضي إلى درجة أن الدولة اضطرت «للتدخل للحفاظ على الطبيعة». ويفسر المؤلف هذا

التناقض الظاهر بأن النسق الفكري أو الفلسفي السائد يحوي داخله توجهات سلوكية متناقضة. فالنسق الفكري الذي كان سائدًا في الصين (في معظم تاريخها) يحوي عنصرين: الين (القابل والطبيعي والمؤنث) واليانج (الفاعل والاصطناعي والذكر). وبالتالي فالبوذية والطاوية هما تراث ديني من طابع الين، أما المدن فهي تعبير عن اليانج، وكذا عبادة الإمبراطور والأسلاف. ولكن على الرغم من أن التراث الفكري الصيني يحوي هذه التناقضات (فما من تراث ثقافي يمكنه أن يكون طبيعيًا خالصًا أو معاديًا تمامًا للطبيعة) إلا أن الصينيين في نهاية المطاف كانوا على وفاق مع العالم الطبيعي في الفكر والسلوك أكثر من معاصريهم الأوربيين.

إن اكتشافًا أو اختراعًا ما قد يؤدي إلى نتيجة ما وعكسها في الوقت نفسه. فاستخدام الحديد، على سبيل المثال، قد أدى إلى دعم التشكيلات الجماعية العسكرية وبالتالي إلى دعم الاتجاه نحو الجَمَعية في المجتمعات الإنسانية، ولكنه في مرحلة لاحقة أدى إلى ظهور الفردية البطولية المتمثلة في أبطال مثل أخيل وهكتور (ولا ندري هل ينطبق الأمر على أبطال السير والملاحم العربية أم لا؟). وقد أدت الثورة الصناعية في الغرب إلى ظهور التفرُّد في بداية الأمر وإلى سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى جانب أكبر من مصيره، ولكن الثورة الصناعية ذاتها قد أدت إلى تزايد معدلات التنميط، ومن ثَمَّ أدت إلى ظهور الشمولية وترويض المجتمعات والأفراد وتدمير الطبيعة في مرحلة لاحقة؛ أي إلى فقدان سيطرة الإنسان على مصيره تمامًا. ويبين أن المجتمع الصناعي في البداية - حينما لم يكن قد اكتمل تطوره بعد- كان يسمح بمجال أكبر للتعبير الفردي - أي أن الاقتصاد المختلط الصناعي/الزراعي (والذي يشبه من بعض الوجوه الأنماط الاقتصادية السائدة في الوطن العربي) أكثر إنسانية من الاقتصاد الصناعي منضبطًا تتحكم فيه الآلات تحكمًا كاملًا وهذا ما يسمونه «عملية الترشيد». أن تُدرس كل الحركات الإنسانية دراسة كاملة وتُقسَّم تقسيمًا دقيقًا حتى يمكن توظيفها بطريقة كفؤة لخدمة الآلة: «إن حياة العامل الذهنية، في إطار العملية الآلية، تزداد إحكامًا وثباتًا كلما زاد شمول وكمال العملية الصناعية التي يلعب فيها دورًا». وأخذ الامتثال يحل محل الحرية والمبادرة، وتحوَّلت الآلة إلى النموذج الكامن في المجتمع وأصبح خط التجميع هو الرمز الأساسي لحضارة صناعية «متطورة» كما أصبح الصورة الأساسية في نُظُم الإدارة «العلمية» الحديثة! من القرد إلى الفرد ومن الفرد إلى الآلة.

بل إن ظاهرة ضخمة تُلقي بظلالها الرهيبة علينا جميعًا، وهي ظاهرة التصنيع الرأسمالي في الغرب، ليست بظاهرة حتمية، وأسبابها ليست بسيطة أو واضحة أو عالمية. والثورة الصناعية -أهم حدث في تاريخ الإنسان ربما منذ الثورة الزراعية، حين توصل الإنسان لفنون الزراعة في عصور ما قبل التاريخ- لم تحدث في إنجلترا ثم في بقية العالم الغربي بسبب تفوُّق الإنجليز الأخلاقي أو الحضاري، ولا بسبب تخليهم عن الأخلاقيات المسيحية وتبنيهم لفلسفات نفعية مادية، كما يدَّعي بعض دعاة التحديث على الطريقة الغربية، ولا بسبب التنظيم الاجتماعي المتفوق لمجتمعهم، ولا بسبب قوانين عامة تخضع لها جميع المجتمعات في كل زمان ومكان، فإن تكررت الأسباب حدثت الظاهرة، وإنما بسبب مركب من الظروف والأسباب المتداخلة.

والدراسات الحديثة لظاهرة الثورة الصناعية تبيِّن أن ثمة أسبابًا مادية (جغرافية واقتصادية) وأخرى معنوية (تاريخية واجتماعية وحضارية) بعضها خاص بإنجلترا مقصور عليها، وبعضها قد تزامن مع البعض الآخر ربما بمحض الصدفة، هي التي أدت إلى حدوث هذه الثورة في ذلك الزمان وذلك المكان دون غيرهما، وأنه لذلك لا يمكن أن تتكرر هذه الظاهرة على هذا النحو في مكان وزمان آخرين، وبالتالي لا مجال لتقليدها.

فإذا نظرنا إلى موقع إنجلترا الجغرافي بين أوروبا والعالم الجديد - والموقع شيء لم يبتدعه الإنجليز ولا يمكنهم ادعاء ذلك- لوجدناه مسئولًا إلى حدٍّ كبير عن تهيئتها لأن تكون مركزًا لأول ثورة صناعية. وإنجلترا، علاوة على ذلك، جزيرة تكاد تكون ملتصقة بأوروبا منفصلة عنها في الوقت نفسه، مما يسَّر نقل البضائع من الجزيرة وإليها، وأن شواطئ إنجلترا الطويلة تضم مرافئ عديدة صالحة للملاحة ولرسي السفن فيها. ونظرًا لصغر حجم الجزيرة البريطانية نجد أن المسافة بين أي نقطة فيها وأقرب ميناء قصيرة نوعًا. مما ساعد على سرعة نقل البضائع من الداخل إلى ميناء التصدير، على عكس بلد مثل الصين، على سبيل المثال.

ومن العوامل المادية الأخرى التي أتاحت لإنجلترا أن تنطلق تلك الانطلاقة التي غيَّرت وجهها ثم وجه العالم بأسره توفر بعض المواد الخام فيها. ومن أهم هذه المواد الماء الذي يدخل في كثير من العمليات الكيميائية وعمليات تشطيب المنسوجات. والماء على شكل رطوبة عالية عنصر مهم مساعد في عملية تصنيع خيوط الغزل. أما الملح، الذي وُجد هو الآخر بوفرة في إنجلترا، فيدخل في تركيب الأحماض

والقلويات، كما توفرت كذلك كميات كبيرة من الحديد، واكتشفت مناجم الفحم الكبيرة على مسافة غير بعيدة عنها.

وعلى الرغم من أن إنجلترا، في نهاية القرن الثامن عشر، كانت أمة صغيرة لا يزيد عدد سكانها عن ستة ملايين (أي ثُلث سكان فرنسا في ذلك الوقت) فإنها كانت تُعدُّ أكبر سوق في العالم. وقد ذكرنا من قبل أن صغر حجم الجزيرة أدى إلى سهولة نقل البضائع داخلها وإلى الخارج، ويمكننا أن نضيف هنا أن صغر حجمها ساهم أيضًا في توحيد السوق. كما أن تضاريس إنجلترا قد لعبت هي الأخرى دورًا مماثلًا، فهي مكونة من جزيرتين أو في الواقع جزيرة واحدة (حيث إن أيرلندا ظلت خارج نطاق الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر) لا تقسمها سلسلة من الجبال الشاهقة أو منطقة صحراوية قاحلة، مما زاد من تماسكها وتوحدها كسوق للبضائع تنطلق فيه البضائع من مكان لآخر في سهولة ويُسر وفي فترة وجيزة.

وبالإضافة إلى فضل العنصر الجغرافي، فإن ثمة عناصر أخرى اجتماعية/تاريخية ساعدت على توحيد السوق الإنجليزي، فعلى سبيل المثال لم تكن إنجلترا مُقسَّمة إلى مناطق صناعية إقطاعية مختلفة، وإنما كانت تشكل وحدة سياسية متكاملة توجد فيها حكومة متعاطفة مع مصالح أصحاب رؤوس الأموال ومع فكرة التنمية الصناعية. هذا على عكس فرنسا التي كانت مُقسَّمة إلى ثلاث مناطق جمركية أساسية، تُطبَّق في كل منها العديد من القوانين التي تُقيِّد تصدير بعض السلع المهمة مثل القمح. أما وسط أوروبا فكان أكثر تعنتًا. كما كانت الضرائب الإقطاعية فيه أثقل وطأة. ومن الطريف أن الأنهار في وسط أوروبا أكثر صلاحية للملاحة من أنهار إنجلترا أو فرنسا، ومع هذا كان التجار يتحاشونها مفضلين الطرق البرية عليها باعتبارها أقل تكلفة وأكثر عقلانية أو لأنها كانت تقع خارج قبضة الإقطاع الأوربي. واتسمت النظم الإقطاعية المطلقة التي سادت في وسط أوروبا بعدم التعاطف مع المصالح التجارية والمالية، بل معاداتها.

ولم يكن السوق الإنجليزي أكبر الأسواق طرًا وحسب وإنما كانت قوة الإنجليز الشرائية مرتفعة. ومع أن دخل الفرد كان يعادل ٣٠٠ دولار بالمقاييس الحالية (وهو نصف دخل الفرد في فرنسا آنذاك) فإن استهلاكه كان يفوق استهلاك نظيره الفرنسي. فبينما كان يأكل الإنجليزي خبزًا أبيض ولحمًا كان الفرنسي يأكل خبزًا أسود وحساء. كما أن استهلاك المواطن الإنجليزي للسلع الصناعية (أحذية جلدية بدلًا من الأحذية الخشبية «القباقيب») أكثر من نظيره الفرنسي، وكان استهلاكه

للحديد ١٣ كجم للفرد مقابل ٢,٧ في فرنسا. لكل هذا لم تستطع الصناعات المنزلية أن تفي بحاجة الإنجليزي مما اضطر إنجلترا إلى استيراد ما تحتاجه من روسيا والسويد والبلاد الأخرى.

ويمكن تفسير ارتفاع معدل الاستهلاك عند الإنجليز بالعودة لبناء المجتمع الطبقي، فلم يكن المجتمع الإنجليزي مُقسمًا بشكل بسيط إلى طبقة ثرية فاحشة الثراء تستهلك وحدها السلع الترفية التي تعتمد على قدر من الثراء يمكِّنها من الاستهلاك الترفي، وطبقة من الفلاحين المعدمين الذين يعيشون علي حد الكفاف. وإنما نجد أن الفلاحين كانوا يقومون هم أيضًا بالاستهلاك، ولذا كانوا جزءًا لا يتجزأ من السوق القومي. ولعل هذا يفسر لِمَ تم إدارة الزراعة على أساس تجاري في وقت مبكر نوعًا ما، ولِمَ تخصَّصت بعض المناطق في محاصيل بعينها.

والتخصُّص يعني الاعتماد على الخارج، ولذا ليس من الغريب أن نجد أن من سمات الريف الإنجليزي في القرن الثامن عشر ارتباطه بالعالم الخارجي وعدم اكتفائه بمصادره الطبيعية المحلية أو بسلعه المنتجة محليًا. وليس من الغريب أيضًا أن نجد فيه العديد من المحلات وعددًا كبيرًا من الباعة المتجولين الذين كانوا يتاجرون في البضائع الترفية المستوردة (مثل الحُلي والمنسوجات الحريرية) مما يدل على حاجة الريف الإنجليزي لحركة تجارية دائمة تأتيه بالسلع المستوردة وتُصدِّر السلع المحلية. وقد أدت الحركة التجارية النشطة إلى مزيد من التجانس بين مناطق إنجلترا المختلفة وإلى زيادة رقعة السوق. ويمكن أن نذكر أيضًا أن الزراعة الإنجليزية كانت من الكفاءة بحيث كانت تكفي لتقيم أود طبقة كبيرة من العمال المحتمل اشتغالهم في الصناعة، وكانت زيادة السكان من الضخامة وحركة تسوير الأرض المشاع من القسوة بحيث إنها وفرت الأيدي العاملة اللازمة للصناعة الإنجليزية عن طريق طرد آلاف الفلاحين من أرضهم. وكان لخروج بريطانيا عام ١٧٦٣ ظافرة بعد قرنين من الصراع العسكري والبحري (مع الإسبان والهولنديين في بادئ الأمر، ثم مع الفرنسيين) أكبر الأثر في تمكُّنها من معظم أسواق العالم وموارده من الهند إلى الأمريكتين.

ولكن من أهم الأسباب التي أدت إلى تفجير الثورة الصناعية في إنجلترا التقدم النسبي لصناعة القطن في إنجلترا وتحويلها إلى قطاع أساسي في الاقتصاد الإنجليزي. وتتميز صناعة القطن بأنها كان من الممكن تحويلها إلى صناعة رأسمالية (أو حديثة) بمعنى الكلمة؛ أي إنتاج غير مرتبط بالضرورة بالاستهلاك.

فجميع الناس، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو القومية، يمكنهم ارتداء قميص قطني، وبالتالي تم إنتاج المنسوجات القطنية لا لاستهلاكها وحسب وإنما أساسًا لتصديرها (على عكس أي صناعة أخرى مثل صناعة الأثاث مثلًا أو حتى صناعة الأحذية). وقد ساهمت مزارع العبيد في جزر الكاريبي وغيرها في توفير المادة الخام المطلوبة بأقل التكاليف، كما كانت أجور الغزَّالين والنساجين زهيدة نظرًا لكثرة عددهم الأمر الذي أدى إلى سرعة تراكم الأرباح ورأس المال. وكان تحويل النول اليدوي إلى مغزل يُدار بالطاقة أمرًا لا يُكلِّف الكثير إذ كانت تدخل عليه تعديلات طفيفة وحسب.

ولكن كل هذه العوامل، وهي إمكانات ضخمة، لم تتحول إلى حقيقة تاريخية تسمى «الثورة الصناعية» إلا بسبب سيطرة إنجلترا على تلك الإمبراطورية أو الأسواق التي لا تغرب عنها الشمس. وقصة تدمير صناعات النسيج اليدوية المتطورة في الهند معروفة لدى دارس التاريخ، وهي قصة تحويل الهنود من منتجين للمنسوجات القطنية التي تسد حاجاتهم إلى مستهلكين للصادرات الإنجليزية.

ويمكننا أن نضيف هنا أن التوسع الاستعماري الغربي، وهو كما بيَّنا، العنصر الحاسم في تحويل الإمكانية إلى حقيقة وفي سرعة تراكم رأس المال وتمويل عملية تشييد البنية الأساسية للمجتمع الغربي الحديث، ما كان ليتم لو أن دولة المماليك في مصر كانت قوية راسخة، فهي دولة كانت تسيطر على طرق التجارة مع الهند والصين وأفريقيا والعالم الإسلامي بأسره بطبيعة الحال، وكان عندها الكثير من الصناعات البدائية، وكان المهيمنون عليها متفهمين للأوضاع الاقتصادية في العالم. ولكن دولة المماليك كانت ضعيفة من الداخل نتيجة عوامل كثيرة من بينها فرادة النظام المملوكي وطريقة تجنيد أعضاء جُدد للنخبة الحاكمة وفشل سلاطين المماليك في جعل الخلافة عن طريق الوراثة. نضيف إلى هذا الهجمات الصليبية والتترية التي لم تتوقف إلا مع القرن الخامس عشر بعد أن تركت العالم الإسلامي بأسره مُنهكًا، كان همه البقاء وحسب، مما ترك طرق التجارة مفتوحة أمام أساطيل الغرب العسكرية التجارية (فإفريقيا عبر تاريخها تتسم بالتشكيلات السياسية الصغيرة التي لم يكن في مقدورها قط أن تقوم بمشاريع تجارية/اقتصادية ضخمة، أما الصين فكانت منغلقة على نفسها تقبع داخل حدودها ولا تكترث «بالبرابرة»). إن قوة العالم الغربي الذاتية لم تكن كافية بأية حال لتحقيق الثورة الصناعية، وإنما كان لابد من أن يتزامن معها ضعف العالم الإسلامي ودولة المماليك.

ثمة عوامل كثيرة إذن، تضافرت على تفجير الثورة الصناعية في إنجلترا على هذا الشكل المحدَّد بعضها مقصور على إنجلترا (جزيرة صغيرة قريبة من أوروبا) وبعضها لا يمكن أن يتجاور في مكان آخر (توفر الفحم والحديد) وبعضها لا يمكن أن يتزامن مرة أخرى (نهضة تجارية صناعية في أوروبا وانكماش في معظم أنحاء العالم). فالثورة الصناعية بالشكل الذي تمت عليه في إنجلترا ليست أمرًا حتميًا ولا عالميًا. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الأمور تتم بالصدفة المحضة وأن التاريخ لا منطق له، أو أن خصوصية كل نسق تاريخي تجعل من المستحيل أن نجرِّد منه بضعة نماذج تفيدنا في تجربتنا التاريخية وإنما يعني أنه يمكن فهم الظواهر التاريخية من خلال نماذج مُرَّكبة، ولكن أثناء صياغة النماذج التحليلية المُرَّكبة يجب أن ندرك خصوصية أية ظاهرة تاريخية ومدى تركيبيتها وتعقدها، والعوامل الزمانية والمكانية التي دخلت في تكوينها. وبهذه الطريقة فإننا لا نجابه ظاهرة تاريخية ما، حدثت في مكان وزمان ما، على أنها ظاهرة حتمية في شكلها ومضمونها يجب أن تحدث في الزمان والمكان العربيين، الأمر الذي سيحد من حريتنا ويفقدنا الاتجاه، بل قد يفرض علينا تحديات غير حقيقية، ويطرح علينا أسئلة غير ذات موضوع لا يمكن الإجابة عنها. بينما حينما ندرك خصوصية ظاهرة مثل الحضارة الغربية فإننا سنجابهها كشيء نسبي، ليس علينا قبوله أو رفضه، وإنما علينا فهمه واستيعابه في إطار تجربتنا التاريخية ومسار تاريخنا الخاص بحيث نعمِّم ما هو عام، ونستبعد ما هو خاص، ونستخلص ما يصلح للتطبيق على كل البشر ونُسقط ما هو مرتبط بالآخرين وبظروفهم التاريخية الفريدة. ونحن بذلك لا نرفض الغرب كما يصر بعض المتعصبين الجامدين، ولا نتبناه بخيره وشره، كما يصر بعض الذين قرروا التفرنج، وإنما نخلع عليه النسبية التي تتسم بها أية ظاهرة إنسانية (فالإطلاق لله وحده) ومن السخرية بمكان أننا لو فعلنا ذلك نكون قد تبنينا معيارًا علميًا موضوعيًا تخلى عنه دعاة العلم والتغريب.

العرب وتاريخ الحضارة

أسهبنا في الحديث عن المنهج الذي استخدمه كافين رايلي في كتابه الغرب والعالم نظرًا لأن دلالاته الفلسفية بالنسبة لنا كعرب عديدة وعميقة، ولذا سنقوم باستخلاصها للقارئ.

يبيِّن المنهج أن ما يمكن تسميته بالحقيقة أو ما يقربنا منها ليس القوانين العامة المجردة التي نستوردها أو نركن إليها ونجابه بها الواقع، وإنما هي شيء نستخلصه

بعد جهد جهيد من خلال دراسة التفاصيل العديدة التي تبين مدى تعرجات الواقع ونتوئه والمنحنيات الخاصة للظواهر المختلفة. فالتفاصيل ليست مسألة فرعية أو ثانوية في الظواهر الإنسانية، فهي تعدِّل من النماذج التي نجردها ونثريها ونحسِّن من مقدرتها التفسيرية والتنبؤية لأن العلاقة بين النموذج وتفاصيل الواقع علاقة حلزونية. إننا لن نصل إلى «حقيقة أمورنا» عن طريق التأمل المجرد والتعميم وتبنِّي القوانين الجاهزة والمصطلحات المستوردة وإنما بالغوص في التفاصيل وربطها بعضها بالبعض وتجريد أنماط ونماذج ذات مقدرة تفسيرية عالية.

ويدل المنهج كذلك على أنَّ أسْلَم طريقة لدراسة الظواهر التاريخية هي الابتعاد عن النماذج الاختزالية التي ترى الظواهر في إطار ثنائيات صلبة بسيطة. فالحديث عن أدوات إنتاج تحدد أشكال الفكر والسياسة، أو الحديث عن النظم والأفكار السياسية التي تحدِّد مسار الاقتصاد هو أمر مبتسر يقصر عن الإحاطة بالظواهر الإنسانية، أما النماذج المُركَّبة فهي تنظر للظواهر في كليتها الحية، فمثل هذه النماذج تحتوي على عناصر عدة -ليست بالضرورة مرتبة ترتيبًا هرميًا- تكتسب بعضها مركزية تفسيرية في ظروف تاريخية محدَّدة، ويهمَّش البعض الآخر، وقد يحدث عكس ذلك في ظروف أخرى. فقد نجح المغول في دخول بغداد وفي القضاء على الخلافة العباسية فيها لا بسبب «تقدُّمهم»، أو لأن مجتمعهم كان أكثر تنظيمًا أو تحضُّرًا، أو لأن علاقات الإنتاج السائدة فيه كانت أكثر تطورًا، وإنما لأسباب مغايرة لذلك تمامًا. ففي واقع الأمر لم يكن المغول يملكون أية أدوات إنتاج وإنما كانوا يمتلكون أدوات حرب بالدرجة الأولى. والمجتمع الذي قضوا عليه، على الرغم من ضعفه الداخلي، كان من أرقى المجتمعات التي عرفها الإنسان ومن أكثرها تحضرًا، بل لعل علاقات الإنتاج فيه كانت أكثر تركيبًا منها في أي مجتمع آخر على وجه الأرض آنذاك باحتوائه على صناعة وتجارة دولية ومحلية وزراعة ورقيق. ولا يمكن تفسير اكتساح المغول للخلافة العباسية إلا في إطار واسع يدرس الظروف البيئية المحيطة بوطن المغول الأصلي وفشلهم في الاستقرار، بل وتدنيهم الحضاري الذي سهَّل عليهم التحرك كتجمع عسكري/إنساني هائل، كما ينبغي دراسة الظروف السياسية والدينية المحيطة بضعف المجتمع الإسلامي في العصر العباسي الثاني وظهور المرتزقة، وبعد هذا قد يكون من الممكن فهم الظاهرة.

وإذا كانت الظواهر التاريخية مركَّبًا تدخل في تركيبه العناصر الثقافية وتحدد مساره، فإن هذا يعني أن كل نسق تاريخي له خصوصيته التي يكتسبها من

خصوصية العناصر الثقافية التي يتضمنها. كما يعني أن مسار هذا النسق وحركته لا يخضع بالضرورة لقوانين صارمة عامة، وإنما يولِّد قوانين الحركة الخاصة به. فالتصنيع الغربي ما كان يمكن أن يظهر إلا مع ظهور الفردية والبروتستانتية والدولة القومية ومع تفكُّك عالم العصور الوسطى المتماسك وذلك نظرًا لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية وارتباطها الشديد بالنظام الإقطاعي الأوربي بما يتضمن ذلك من احتقار عميق للتجار والتجارة.

ولكن لعل تأخر الصناعة في النظام العربي/الإسلامي يرجع إلى العوامل نفسها التي أدت إلى تقدُّمها في الغرب، أي تفكُّك عالم العصور الوسطى الإسلامية المتماسك وإلى تآكُل الدولة الإسلامية المركزية، لأنه لو قُدِّر لها الاستمرار ولو احتفظت بقوتها لربما أمكنها توفير الرساميل اللازمة والخبرة المطلوبة لعملية التصنيع والتحديث. وقد قامت الدولة الإقطاعية المركزية في اليابان بدور شبيه، ولعبت طبقة الساموراي، وهي طبقة عسكرية تشبه المماليك من بعض الوجوه، دورًا خلاقًا في عملية الانتقال. إن النهضة في الشرق الأوسط كانت تتم دائمًا تحت إشراف الدولة القوية وبسبب وجودها، على عكس النهضة الأوربية التي صاحبت تفكك النظام الإقطاعي وتساقط الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة. بل إن تحديث اليابان لم يتم إلا بعد القضاء على نظام الشوجن Shogun والدويلات الإقطاعية المتناحرة، وبعد توحيد البلاد تحت حكم الإمبراطور القوي والدولة المركزية القوية.

ونحن لا ننكر وجود تاريخ إنساني عام، فاستخدامنا لمصطلحات مثل «التحديث» و«التصنيع» هو اعتراف ضمني بهذا المستوى التاريخي العام، وهو اعتراف صريح بوحدة الحضارة الإنسانية وأن ما نسميه الحضارة هو مجموع ما أنتجته يد الإنسان على هذا الكوكب. ولكن ما نحاول أن نبينه هو أن النماذج الاختزالية التي تسقط في الواحدية السببية، والتي تحاول أن تصل إلى مستوى عالٍ من التجريد والتعميم وتتحرك في إطار فكرة القانون العام الذي يتجاوز الزمان والمكان، لا يمكن أن تزودنا بمعرفة حقيقية بالتاريخ الإنساني والتشكيلات الحضارية المختلفة المتنوعة، ولا أن تفسر لنا كثيرًا من الظواهر إذ لا يمكن فهم أية ظاهرة، ولِمَ حدث هذا ولِمَ حدث ذاك، إلا في نطاق خصوصيتها. إن حاجة الإنسان للطعام وللإشباع الحسي وحاجته للأحلام والحب هي احتياجات إنسانية عامة أصيلة تفسر جوانب كثيرة في السلوك الإنساني، بل تشكل الإطار العام للسلوك الإنساني ولا يمكن تفسيرها إلا بالعودة لما أسميه «الإنسانية المشتركة». ولكن يكمن الخطأ في محاولة

تفسير كل الظواهر، على جميع مستوياتها وبكل نتوئها، باللجوء للقانون العام دون تطوير أو تحوير.

ويبين منهج كتاب الغرب والعالم كذلك أنه لا يوجد متتالية وحيدة للتطور والتغيُّر التاريخي، وإنما يوجد عدة متتاليات. فتطوُّر المدينة في الشرق يختلف عنه في الغرب، بل يوجد متتاليات عديدة داخل كل نسق حضاري؛ فثمة مدن بلاط ومدن/دول ومدن أباطرة ومدن مقدَّسة وهكذا. والحب، هذه الرغبة الإنسانية العامة، يتم الإفصاح عنها بطرق مختلفة تختلف باختلاف الحضارات.

وحديث المؤلف عن الين واليانج يبيِّن أن ثمة متتاليات عديدة كامنة داخل كل نسق وأن بعضها يتحقق أحيانًا ويتحقق البعض الآخر أحيانًا أخرى، والبعض الثالث قد يظل كامنًا إلى أن يكتشفه الوعي الإنساني ويحققه. وفكرة تعدُّد المتتاليات الظاهرة والكامنة هي فكرة مهمة للغاية بالنسبة لنا كعرب، فهي تعني إمكانات فائقة للحرية لأننا سنواجه عملية التحديث لا باعتبارها أمرًا نهائيًا محددًا وإنما باعتبارها متتاليات بديلة. كما أننا سندرس تراثنا وواقعنا لا في إطار الثنائية الصلبة، ثنائية القبول الكامل أو الرفض التام، وإنما في إطار من الحرية النسبية. ولعل تحديث اليابان ترجمة عملية لهذا المفهوم، فقد دخلت اليابان العصر الحديث عن طريق رفع لواء التقاليد اليابانية، ولكنها اختارت منها ما يتلاءم مع العصر الحديث. فأعيدت إلى الإمبراطور سلطاته واعتلى الإمبراطور موتسو هيتو العرش (عام ١٨٦٧) واتخد اسم ميجي ثم دخلت اليابان العصر الحديث ولذا تسمَّى ثورة التحديث في اليابان «استعادة الميجي».

وقد يساعدنا هذا التصوُّر لمتتاليات التحديث العديدة والبديلة على التخلص من بعض المفاهيم الميتافيزيقية التي ترتدي مسوح العلمية والموضوعية مثل مفهوم الشخصية القومية باعتبارها مسئولة عن هذا الانتصار أو ذاك الانكسار. وقد زاد الحديث في الآونة الأخيرة عن «العقلية العربية» بجماعيتها وفرديتها أو بحماسها وصبرها (وكتالوج الصفات السلبية يحوي دائمًا صفات متناقضة) باعتبارها هي المسئولة عن كل المصائب. ولعل فكرة المتتاليات الظاهرة والكامنة والأنساق الفكرية التي تحتوي على توجهات سلوكية عديدة يؤدي بنا إلى الإيمان بأن هذه «العقلية العربية» (إن نجحنا فعلًا في تعريفها والتعرُّف عليها) هي مجموعة من الصفات الخاصة، وأنها في حد ذاتها لا تؤدي إلى شيء محدَّد على الإطلاق فهي إمكانية محايدة (أو

فلنقل سمات بنيوية، أو لصيقة ببناء الشخصية) يمكن توظيفها للخير أو للشر، للإنتاج أو للتبديد، للتشييد أو التخريب.

ولننظر ماذا فعل اليابانيون بالانتحار، تلك الفكرة المطروحة دائمًا داخل الوجدان الياباني كإمكانية قائمة على استعداد دائم للتحقق. فالانتحار هو الطريقة التي كان يمكن للساموراي أن يُكفِّر بها عن ذنوبه، وحينما كان يُحكم عليه بالإعدام فهو لا يُقتل وإنما ينتحر على طريقة الهاري كيري. وفي قصص العشَّاق نجد أن الانتحار هو الطريقة الوحيدة التي كان يمكن للحب أن يكتمل بها. ولا توجد تحفظات دينية شنتوية أو بوذية أو كونفوشية ضده (ويقف هذا على طرف النقيض من الحضارة الغربية والتراث المسيحي والحضارة العربية والتراث الإسلامي). وفكرة الانتحار وتقبُّلها ما هي إلا تعبير عن الجماعية اليابانية العميقة المتأصلة، الناجمة عن العقيدة الحلولية التي توحِّد بين الشعب والأرض والإله والتي تترجم نفسها إلى عبادة الإمبراطور. ومن الواضح أن هذه الجماعية، وهذه القدرة على الانتحار، لم تعق اليابانيين عن التحديث، بل وُظِّف الانتحار أثناء الحرب العالمية الثانية بشكل خلاق منتج. ولم تعق الجماعية اليابانية اليابانيين عن تأسيس نظام رأسمالي مستقر يستمد استقراره من هذه الجماعية (على عكس الرأسمالية الغربية التي تستند إلى الفردية الليبرالية والصراع بين الأفراد والأحرار)، ولذا يطلق بعض دارسي المجتمع الياباني اصطلاح «الرأسمالية الإقطاعية» أو «الإقطاع الرأسمالي» على النظام الاقتصادي السائد الآن في اليابان.

ولننظر ماذا فعلت الصهيونية بواحدة من أكثر السمات سلبية في تكوين يهود أوروبا الحضاري، أعني الانغلاق الجيتوي (نسبة إلى الجيتو، أي حارة اليهود في شرق أوروبا)، وكيف وظفت هذه السمة في تأسيس الكيان الصهيوني الجيتوي المنغلق، والذي يستمد كل هويته وشيئًا من قوته من هذا الانغلاق. ولعلَّ الحماس العربي والانفعال السريع وحبنا للغة والخطابة (إن كانت حقًا هذه هي بعض صفاتنا الثابتة المستقرة) هي صفات حيادية، وسمات بنيوية يمكن توظيفها بشكل خلاق، فحبنا للغة -على سبيل المثال- لم يؤدِ حتى الآن إلى محو الأمية أو إلى إحلال الفصحى محل العاميات المختلفة حتى يمكن لجماهير شعبنا العربي أن تتصل مرة أخرى بذاتها وتاريخها. كل هذا يقودنا إلى استنتاج أن هذا الحديث عن الشخصية العربية ما هو إلا تكرار لما يقوله العنصريون في الغرب دون نقد أو تمحيص، أو لعله كسل من جانب المفكرين العرب حتى لا يستكشفوا أبعاد هذه الشخصية وإمكاناتها، وحتى لا

ينحتوا المتتاليات الخاصة التي تحول هذه الإمكانات المحايدة إلى طاقة خلاقة مبدعة. والآن لنلخِّص النتائج التي انتهينا إليها من قراءتنا لهذه الدراسة بمصطلحنا نحن. ثمة «مسافة» ما تفصل بين العلة والمعلول، وبين الظاهرة والعناصر المكونة لها، وبين النموذج الفكري أو الحضاري والواقع الإمبريقي (التجريبي) اليومي. وأن هذه المسافة تؤدي بالتالي إلى تفرُّد الظواهر وتمايزها وإلى أن قانون حركتها محكوم بمنطقها الداخلي، وأن الأسباب قد تؤدي إلى نتائج عكس المتوقع منها إن اختلف السياق، وأن الظواهر مكونة من عناصر موجودة بالقوة وأخرى موجودة بالفعل، وأن تلك الموجودة بالقوة قابلة للتحقق إن وجدت الظروف الملائمة. هذه النتائج كلها يمكن أن نلخصها في عبارة واحدة: إمكانية الحرية وتأكيد الذات العربية. وهو ليس بالضرورة تأكيد فاوستي مطلق (على الطريقة الغربية) يتم على حساب الآخرين، وإنما تأكيد ينبع من منطق النسق الحضاري العربي ومرتبط بالإنسانية المشتركة. وهو تأكيد للذات لن يؤدي حتمًا إلى النجاح، على الرغم من كل الأمجاد العربية التليدة، وإنما سيُكتب له النجاح إن جهدنا ونصبنا من أجله. أي أن تأكيد الذات منوط بالإرادة العربية، يحدها تاريخها وتراثها، وتستند إليه.

***

# ملحق (١)

التفسيرية والنماذج الاختزالية والمركبة

من أعقد القضايا التي يواجهها المحلِّلون السياسيون قضية علاقة إدراك الإنسان للواقع المحيط به وبسلوكه ومدى تأثير الإدراك (والوعي والأفكار والرموز) في السلوك الإنساني. وهي قضية لا تختلف كثيرًا عن مشكلة الذاتية والموضوعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية بل والطبيعية، وهي على صلة وثيقة بقضية علاقة الإنسان (المُرَّكب) بالمادة (البسيطة) وبمحاولة تفسير الظواهر الإنسانية المختلفة، اجتماعية كانت أم اقتصادية أم سياسية.

الإنسان والمادة

تنطلق هذه الدراسة (وكل دراساتي الأخرى) من الإيمان بأن ثمة فارقًا جوهريًا كيفيًا بين عالم الإنسان المُرَّكب، المحفوف بالأسرار، وعالم الطبيعة (والأشياء والمادة)، وأن الحيز الإنساني من ثَمَّ مختلف عن الحيز الطبيعي المادي، مستقل عنه. وأن الإنسان يوجد في الطبيعة ولكنه ليس جزءًا عضويًا لا يتجزأ منها، لأن فيه من الخصائص ما يجعله قادرًا على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية، وصولًا إلى رحابة الإنسانية وتركيبيتها (وهذا هو مصدر ثنائية الإنساني والطبيعي التي تسم كل الأنساق المعرفية الهيومانية الإنسانية humanistic).

وقد يكون من المفيد أن نميِّز بين الُمَّركب والبسيط. و«المَرَّكب» هو الذي يشتمل على عناصر كثيرة متشابكة، ويقابله «البسيط»، وهو الذي يشتمل على عنصر واحد أو عدة عناصر غير متشابكة. وتوجد رؤيتان للإنسان: واحدة تراه باعتباره إنسانًا طبيعيًا (ماديًا) أي جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة يُردُّ إليها ويخضع لقوانينها وحتمياتها ولا يمكنه تجاوزها، ومن ثَمَّ فهو كائن يتسم بالبساطة البالغة، وهذا هو الإنسان الطبيعي/المادي، وهو ليس ظاهرة تاريخية حضارية متميزة، فضاؤه هو الفضاء الطبيعي/المادي، وحدوده هي حدود الطبيعة/المادة. ويُعرَّف هذا الإنسان في إطار مقولات طبيعية/مادية: وظائفه البيولوجية (الهضم- التناسل- اللذة الجنسية)، ودوافعه الغريزية المادية (الرغبة في البقاء المادي- القوة والضعف- الرغبة في الثروة)، والمثيرات العصبية المباشرة (البيئة المادية- غدده- جهازه العصبي). فهو يعيش حسب قوانين الطبيعة/المادة، ملتحمًا عضويًا بها، لا توجد مسافة بينه وبينها، يسري عليه ما يسري على الظواهر الطبيعية من قوانين. يخضع لحتميات القانون الطبيعي/المادي ويتحرك مع حركة المادة.

والرؤية الأخرى تراه باعتباره منفصلًا عن الطبيعة/المادة، ويحوي الأسرار واللامحدود والمجهول والغيب، جنبًا إلى جنب مع العناصر الطبيعية، ويتشابك داخله المحدود مع اللامحدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح، والبراني مع الجواني، والعقل مع القلب، وعالم الشهادة مع عالم الغيب.

ولذا، لا يمكن أن يُردُّ مثل هذا الإنسان إلى عالم الطبيعة/المادة ولا يمكن أن يُختزل إلى صيغ مادية بسيطة، فهو جزء من الطبيعة/المادة لكنه قادر على تجاوزها، إذ أن ثمة مسافة تفصل بينه وبينها، وهو كائن حر مسئول، كائن حضاري تاريخي يعيش داخل كل من الطبيعة والتاريخ، جوهره الإنساني مختلف عن الطبيعة/المادة (ولذا نسميه «الإنسان الإنسان» أو «الإنسان الرباني»).

الإنسان إذن ليس ظاهرة طبيعية/مادية بسيطة، بل كائن مُرَّكب، مفعم بالأسرار. توجد مسافة تفصله عن الطبيعة وعن عالم الأشياء، لا يدرك واقعه بشكلٍ حسيٍّ ماديٍّ مباشر، إلا في حالات نادرة، تتسم بالبساطة، كأن تلسع يده سيجارة أو يدخل في عينيه جسم صلب. فالإنسان ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية (الاقتصادية أو الجنسية) التي يمكن أن يُردُّ لها في كليته (كما يزعم الماديون)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوانين الميكانيكا أو البيولوجيا (كما يرى بعض السلوكيين). فعقله ليس مجرد مخ طبيعي/مادي: صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية، وإنما هو عقل مبدع، له مقدرة توليدية، وهو مستقر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزونة في الوعي واللاوعي.

ولذا حينما يسلك الإنسان فإنه لا يسلك كرد فعلٍ للواقع المادي بشكل مباشر(شأنه في هذا شأن أي كائن طبيعي)، وإنما كرد فعلٍ للواقع كما يدركه هو بكل تركيبيته، ومن خلال عقله المبدع الذي يتفاعل ويُقيِّم، ومن خلال ما يسقطه على الواقع من أفراح وأتراح، وأشواق ومعاني، أو رموز وذكريات، ومن خلال المنظومات الأخلاقية والرمزية التي تحدد له مجال الرؤية، فتُبقي وتستبعد وتُؤكد وتُهمِّش. كل هذه العمليات المركبة هي التي تمنح الإنسان ذاتيته وخصوصيته، وتمنح كل فرد فرادته، حتى يصبح من الصعب التنبؤ بسلوكه من خلال القوانين المادية والطبيعية العامة.

وبسبب تركيبية الإنسان هذه، ونظرًا لأنه لا يستجيب للواقع المادي مباشرةً، وإنما يستجيب له من خلال إدراكه، نرى أنه لا يمكن لأي دارس أن يحيط بأبعاد أي

ظاهرة إنسانية (سياسية كانت أم اجتماعية أم اقتصادية) إلا بالغوص في أكثر مستويات التحليل عمقًا، أي النماذج المعرفية أو الإدراكية الكامنة، التي تترجم نفسها إلى خرائط معرفية ومقولات إدراكية يُنظم بها الإنسان واقعه ويُصنفه، وإلى صور إدراكية يُدرك من خلالها نفسه وواقعه ومَنْ حوله مِنَ بشر ومجتمعات وأشياء.

الخطاب العملي والخطاب التفسيري

بعد هذا التمييز الأساسي بين الإنسان والطبيعة/المادة، ننتقل الآن إلى مشكلة التفسير. وابتداءً لابد من التمييز بين الخطاب التحليلي التفسيري من جهة، وكل أنواع الخطاب الأخرى التي تهدف إلى «كشف الصهاينة» أو «فضحهم» أو «التشهير بهم»، أو حشد الجماهير وتجنيدها ضدهم. فالخطاب التحليلي التفسيري لا يهدف إلى أي من الأهداف السابقة وإنما يهدف إلى تعميق رؤيتنا للعدو حتى نعرفه في كل تركيبيته، وبالتالي تزداد قدرتنا على تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية والتنبؤ بها، ومن ثَمَّ مقدرتنا على التصدي للعدو.

ونحن نميِّز بين الخطاب العملي (الدعائي التعبوي) من جهة، والخطاب التفسيري من جهة أخرى:

١- الخطاب العملي (الدعائي التعبوي)؛ هو خطاب يهدف إلى تعبئة الجماهير ولا يُعنى كثيرًا بقضية التفسير، وثمة أشكال مختلفة من هذا الخطاب أهمها ما يلي:

أ) الخطاب التآمري: من أكثر أنواع الخطاب العملي (التعبوي) انتشارًا الخطاب التآمري الذي يذهب إلى أن اليهود أينما كانوا، يحيكون المؤامرات. ويصدر النموذج عن نموذج اختزالي يضع اليهود كل اليهود في سلة واحدة، ومن ثَمَّ فهو يذهب إلى أن كل الظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية شيء واحد. ويتم اختزال الإسرائيلي في الصهيوني والصهيوني في اليهودي. لأن الجميع «يهود والسلام». كما يتم اختزال اليهود (بل الواقع بأسره) في قوالب جاهزة وأنماط سابقة. فاليهود -حسب تصور دعاة الخطاب التآمري- شخصيات مخربة هدامة دائمًا وأبدًا، تتآمر بطبيعتها ضد كل ما هو خيِّر ونبيل (فهذا -حسب تصورهم مُكون أساسي وثابت في طبيعة اليهود). وهم مسئولون عن كل الشرور (أو على الأقل معظمها)، وسلوكهم هو تعبير عن مخطط جبار وضعه العقل اليهودي (أو حاخامات اليهود) لتخريب الأخلاق وإفساد النفوس حتى تزداد كل شعوب العالم ضعفًا ووهنًا بينما يزداد اليهود قوة وبأسًا، وذلك بهدف السيطرة على العالم. والعالم كله -حسب هذا التصور- إن هو إلا رقعة شطرنج، وكل البشر إن هم إلا أحجار عليه يحركها اليهود بكل بساطة

لإنجاز مخططهم، فهم أصحاب قوة خارقة لا تضاهيها قوة، ونفوذ كبير ليس مثله نفوذ. والتاريخ اليهودي بأسره ما هو إلا تعبير عن هذا النموذج الثابت، وهذه المؤامرة التي لا تتغير. والصهيونية - في تصور التآمريين- ليست ظاهرة مرتبطة بحركيات التاريخ والفكر الغربي، وإنما هي مجرد تعبير عن هذا الشر الأزلي الكامن في النفس اليهودية، ذلك الشر الذي يتبدى في الغزو الصهيوني لفلسطين، وضرب المفاعل الذري العراقي، وغزو لبنان، وقمع الانتفاضة، والهجرة اليهودية السوفيتية إلى فلسطين، وسقوط الاتحاد السوفيتي... إلخ. ومشاكل الخطاب التآمري كثيرة، فهو أولًا يضفي قوة عجائبية على اليهود. الأمر الذي يولِّد الخوف في نفوس من يحارب ضدهم. وهو إلى جانب ذلك حين يتحدث عن اليهود بشكل عام يفقد الدارس أية مقدرة على رؤية الواقع في تركيبيته.

والخطاب التآمري يعتمد على أدلة مشكوك فيها مثل بروتوكولات حكماء صهيون وينصرف عن رؤية البطش الصهيوني في الواقع، مع أن ما حدث في دير ياسين وصابرا وشاتيلا ومخيم جنين يفوق كثيرًا ما جاء في البروتوكولات.

ب) الخطاب شبه الديني: يحاول الخطاب شبه الديني أن يعبئ الجماهير ضد اليهود، كل اليهود، باعتبارهم «أعداء الله»، أي أنه يصدر عن نفس منطلقات الخطاب التآمري التي تذهب إلى أن الشر مسألة متأصلة وراثية في الطبيعة اليهودية، فهو يجري في عروق اليهود ودمهم، وبالتالي فحربنا ضدهم ستستمر حتى يوم القيامة، وقد سمينا هذا الخطاب «شبه ديني» لأنه يستند إلى مقولة علمانية مادية (العِرْق والدم) ليؤسس عليها رؤية دينية.

جـ) الخطاب الدعائي (الإعلامي): هو الخطاب الدعائي المحض الذي يتوجه، على سبيل المثال، إلى الرأي العام العالمي فيُوضِّح له أن «إسرائيل دولة معتدية» وأن وضع «اللاجئين الفلسطينيين سُبة في جبين البشرية»، وأن «المستوطنين الصهاينة يستولون على الأراضي الفلسطينية دون وجه حق» وأنهم «عنصريون يعذبون النساء والأطفال»، وهكذا. ويمكن أن يتوجه الخطاب الدعائي نحو الداخل ليصبح خطابًا تعبويًا يهدف إلى تعبئة الجماهير ضد العدو الصهيوني وضد المؤامرة المستمرة (أو العكس الآن، إذ يمكن أن يقوم الخطاب التعبوي بالتبشير بالسلام). وغني عن القول أن مثل هذا الخطاب لا يفيد كثيرًا في فهم ما يجري حولنا، فهو لا يكترث به أساسًا. ونحن لا نقف ضد الدعاية أو التعبئة ولكن المهم أن نعرف أنهما أمران مختلفان عن التفسير.

د) الخطاب القانوني: ويمكن للخطاب العملي أن يكون قانونيًا وتصبح القضية هي المرافعة لتوضيح الحق العربي والأساس القانوني له. والشكل الأساسي الذي يأخذه هذا الخطاب هو مراكمة قرارات هيئة الأمم المتحدة الواحد تلو الآخر في مجلدات ضخمة تُطبَع بعناية فائقة وتُوزَع على الهيئات والدول والمنظمات الدولية المعنية. ومثل هذا الخطاب لا يُعنَى كثيرًا بتفسير أسباب الصراع أو بنيته أو طرق حله أو تصعيده أو إدارته. ولا شك في أن معرفة الإطار القانوني للصراع أمر مهم للغاية ولكنه يختلف تمامًا عن عملية التفسير التي تنطوي على جهد أكثر تركيبًا من مراكمة القوانين. ومن الأشكال الأخرى للخطاب القانوني ما يُنشر من دراسات تحت شعار صريح أو ضمني فحواه «من فمك ندينك يا إسرائيل». وهذه الدراسات تتكون عادةً من اقتباسات من كتابات بعض المؤلفين الإسرائيليين ومن أعضاء الجماعات اليهودية ينتقدون فيها اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وإسرائيل. وتوضع الاقتباسات التي لا يربطها رابط، جنبًا إلى جنب ثم تُقدَّم باعتبارها أدلة دامغة في المرافعة التي لا تنتهي ضد الصهيونية وإسرائيل وكل اليهود!

هـ) الخطاب الأخلاقي: وهو الخطاب الذي يَصدُر عن قيم أخلاقية إنسانية ويحاول أن يحض على وضعها موضع التطبيق. ويمكن القول بأن ثمة نقاط تشابه أساسية بين الخطابين الدعائي التعبوي والعملي القانوني من جهة والخطاب الأخلاقي من جهة أخرى، فجميعهم ذوو توجه عملي غير تفسيري. فمقولات أخلاقية مثل الاعتدال والتسامح والإنصاف والخير ليست مقولات تحليلية أو تفسيرية، فهي تعبير عن حالات عقلية أو عاطفية وعن مواقف أخلاقية ولا علاقة لها ببنية الواقع المُركَّبة أو العملية التفسيرية. وهذه المقولات تجعل الباحث يُركِّز على الحالة العاطفية والعقلية للفاعل ويستبعد العناصر الأخرى، أو تجعله يُركِّز هو نفسه على إصدار الحكم الأخلاقي الصحيح على الأحداث بدلًا من دراسة بنية الواقع وآلياته وحركياته بهدف تفسيره.

وقد ظهرت مؤخرًا مُصطلَحات أخلاقية مثل «ثقافة السلام وثقافة الحرب» ليست لها قيمة تحليلية كبيرة، وهي مُصطلَحات تخلق الوهم بوجود شيء أخلاقي مطلق اسمه «السلام» مقابل شيء آخر لاأخلاقي مطلق يُسمَّى «الحرب» ولا يوجد أي منهما داخل أي سياق إنساني وتاريخي أو اجتماعي. وقد تمت تعبئة مُصطلَح «ثقافة السلام» بكل الإيحاءات الإيجابية الممكنة وأصبح الحديث عن «الحرب» مهما كانت أسبابها ومهما كانت الدوافع وراءها (مثل الحرب من أجل تحرير الأرض والذات

على سبيل المثال) أمرًا سلبيًا وشكلًا من أشكال العنف. ونحن نطرح جنبًا إلى جنب مع «ثقافة السلام والحرب» مُصطلَح «ثقافة العدل والظلم». ولذا يمكننا أن نتحدث عن «ثقافة السلام والعدل» مقابل «ثقافة الحرب والظلم». كما يمكن أن نتحدث عن «ثقافة السلام والظلم» وثقافة «الحرب والعدل». والهدف من كل هذا هو أن نبيِّن البُعد الأخلاقي لمثل هذه المُصطلَحات وأنها ليست، في واقع الأمر، مُصطلَحات وصفية وإنما مُصطلَحات وعظية وتعبوية، وأن نزيد من تركيبيتها ومقدرتها على التعامل مع واقع الإنسان المُركَّب.

ونحن لا نرفض القيم الأخلاقية وضرورتها للإنسان كإنسان، بل ونرى أن التفسير لابد وأن يُترجم نفسه في نهاية الأمر إلى فعل إنساني فاضل، بحيث يقف الإنسان وراء ما يُتصوَّر أنه إنساني وأخلاقي (المعروف)، ويقف ضد ما يُتصوَّر أنه غير إنساني وغير أخلاقي (المنكر). إلا إن مثل هذا الموقف الأخلاقي الإنساني، هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لابد أن يسبقه إدراك كامل لطبيعة الموقف الأخلاقي وتحليل للواقع المتعيِّن بكل مكوناته وتركيبيته حتى يمكن فهمه قبل الحكم عليه.

ومعظم أنواع الخطاب السابقة تنطلق من بعض ثوابت موقفنا من الاستعمار الاستيطاني الصهيوني: رفض عميق له -تعاطف مع الفلسطينيين- الإحساس بضرورة مساعدة الفلسطينيين... إلخ، كما أنها تتحرك في إطار هذه الثوابت، وهو أمر ولا شك محمود، ولكنها مع هذا لا تلقي بأي ضوء جديد أو قديم على بنية الكيان الصهيوني ولا تحاول التنبؤ بخصوص سلوكه. ورغم أهمية بعض أنواع الخطاب غير التفسيري في تجنيد الجماهير وفي مخاطبة الرأي العام العالمي فمن الواجب أن ندرك أنها لا تفسر شيئًا، فهي «دعوة إلى» اتخاذ خطوات معينة، ولا تهدف إلى «تفسير» الظاهرة الصهيونية.

ويمكنني القول بأننا في وقع الأمر لا يمكن أن نقوم بالتعبئة إلا بعد التحليل والفهم، فالتعبئة لا تتم في فراغ وإنما تعبئ استنادًا إلى وقائع محددة، كما أنها تتحرك نحو اتجاه معين وإلا تحولت إلى تهييج غوغائي وطنين إعلامي، ولكن الخطاب الإعلامي التعبوي وأنواع الخطاب الأخرى تنطلق من بعض القوالب اللفظية الجاهزة والأطروحات الشائعة (دون اختبارها) فتخلق وهم المعرفة.

والآن لنحاول أن ننتقل إلى بعض أشكال الخطاب التفسيري:

أ) الخطاب النفسي: يحاول أصحاب هذا الخطاب أن يفسروا الصراع العربي الإسرائيلي على أساس نفسي، وكأنه صراع دائر داخل الذات الفلسطينية والذات الإسرائيلية. وهذا الخطاب بطبيعة الحال لا يفسر إلا جانباً واحداً في الصراع، ولا يمكنه تفسير تغيراته أو حدته أو كثيراً من الظواهر مثل مخيمات اللاجئين والاستيطان الصهيوني في الضفة الغربية. فهذه ليست ظواهر نفسية، وإنما ظواهر سياسية واجتماعية، قد يكون لها بُعد نفسي، ولكن النموذج النفسي يعجز عن تفسيرها.

ب) الخطاب النصوصي: النصوصية هي محاولة تفسير سلوك اليهود في ضوء ما جاء في العهد القديم والكتب المقدَّسة اليهودية الأخرى (التلمود- كتب القبَّالاه- وبعض الجهابذة يضمون لذلك بروتوكولات حكماء صهيون بحُسبانه كتابًا مقدسًا باطنيًّا عند اليهود). وتنطلق محاولة التفسير من تصور مفاده أن سلوك اليهودي هو تعبير مباشر عن بعض نصوص العهد القديم والتلمود. وكأن واقع الصهاينة ويهود العصر الحديث سواء أكانوا في أمريكا أم جنوب إفريقيا أم إثيوبيا لا يختلف عن واقع العبرانيين القدامى أو يهود الصين في القرن الخامس عشر. وكأن ما ورد في العهد القديم والتلمود إن هو إلا مخطط يهودي قديم، يعبر عن جوهر يهودي ثابت، وأن من يريد أن يفهم اليهود والصهيونية ويتصدى لهما عليه ألا يضيِّع وقته في قراءة الواقع وتفاصيله، وإنما عليه أن يذهب إلى أحد هذه الكتب (خصوصًا البروتوكولات، فهي قصيرة وواضحة وسهلة وتأخذ شكل مخطط واضح) وسيجد فيها تفسيرًا لكل شيء بل تنبؤًا بكل شيء.

ومثل هذا النموذج الاختزالي لا يتنبه إلى أن علاقة الإنسان بالكتب المقدسة التي يؤمن بها علاقة مُرَّكبة إلى أقصى حد، فهي ليست علاقة سبب ونتيجة. كما أن مسألة التفسير مسألة حيوية في تحديد هذه العلاقة، فيمكن أن يكون التفسير حرفيًّا مغلقًا، ويمكن أن يكون مجازيًّا منفتحًا. فتفسير الصهاينة لنص ما يختلف عن تفسير اليهود الإصلاحيين له. وأخيرًا لا يدرك هؤلاء التآمريون أن غالبية اليهود في العصر الحديث لا تؤمن بهذه الكتب أساسًا ولا تقرؤها.

وقد استشرى مرض النصوصية وانتقل من اقتباس العهد القديم إلى اقتباس أي تصريح صهيوني وتصديقه. وعادةً ما نأخذ تصريحات الإسرائيليين بوصفها تعـبيرًا عن دوافعهم وخططهم الحقيقية وليست مجرد مزاعم وآمال. ثم تتشيأ النصوص والتصريحات الصهيونية وتتحول من الدوافع الكامنة، والمُخطَط المُبيَّت،

لتصبح القوة الذاتية وأخيرًا الواقع الموضوعي. وبذا، تتم المساواة بين الزعم والآمال وبين التوقعات والواقع. كل هذا يؤدي إلى إهمال حقيقة بديهية وهي أن الآخر قد يفشل في إدراك دوافعه الحقيقية (بسبب التزامه الأيديولوجي)، وأنه قد يعني ما يقول ويصدقه ولكنه مع هذا لا يعبِّر عن دوافعه الكامنة الحقيقية التي تحركه لأنه لا يستطيع أن يواجه نفسه. وهناك، إلى جانب ذلك، الادعاء الواعي إذ قد يكون من صالح الشخص أن يعلن مزاعمه ويخبئ دوافعه حتى يخدم مصلحته. فقد يزعم المهاجر اليهودي أنه هاجر بسبب رغبته اليهودية العارمة النبيلة في العودة إلى أرض الميعاد ليخبئ دوافعه الخسيسة في الهرب من البطالة والبحث عن الحراك الاجتماعي والحصول على الدعم الصهيوني السخي لمن يستوطن في فلسطين.

وقل نفس الشـيء عن القـوة الذاتية. فمزاعم الآخر عن قوته قد تكون خاطئة تمامًا وقد تكون تزييفًا واعيًا. وحينما صرَّح الصهاينة أن عدد المهاجرين اليهود من الاتحاد السوفيتي في موجة الهجرة الأخيرة سيصل إلى الملايين، فلعلهم كانوا مخلصين فيما يقولون ثم فشلوا في تقييم موقف اليهود السوفييت وعوامل الطرد والجذب العامة والخاصة التي تتجاذبهم، ولعل آمالهم الأيديولوجية قد ضللتهم. وهناك احتمال أن يكون الصهاينة قد قاموا بتضليل الجميع عن عمد حتى يتم تخويف العرب (فيسرعوا إلى مائدة المفاوضات) وحتى تزيد الولايات المتحـدة (ومن ورائها يهود العـالم) من دعمها المادي والسـياسي. ومن المعروف أن الملايين المزعومة من المهاجرين لم تصل.

وقل نفس الشيء عن مخططات الاستيطان في الضفة الغربية التي كانت تطمح إلى توطين مئات الألوف (على أمل أن يصل عدد المسـتوطنين إلى ثلاثة أرباع المليون). وقد حرص الصهاينة على إعلان هذه المخططات على المـلأ. ولكن من المعروف أن هذه المخططات لم تتحقق. فلعل من أدلوا بهذه التصريحات لم يدركوا أن مصادر الهجرة اليهودية في العالم قد بدأت تجف، وأن يهود العالم مستقرون في بلادهم مندمجون فيها، خصوصًا في العالم الغربي، وأن الولايات المتحدة تمثل نقطة الجذب الكبرى لمن يريد أن يهاجر منهم، وأن كل هذا يضع قيودًا بنيوية على تحقيق المخططات ويؤدي إلى إفشالها. ومن المحتمل أنهم كانوا مدركين تمامًا لأبعاد الموقف وأصدروا التصريحات بهدف التخويف وجمع الأموال أيضًا.

ولذا، فإن من المهم بمكان أن نقرر ما إذا كان الزعم الصهيوني يُعبِّر عن آمال الصهاينة بإخلاص أم أنه ادعاء صهيوني كاذب وواع، فلو كان أملًا فسيؤثر في

خطة عمل صهيونية، أما إذا كان ادعاءً واعيًا أو أكذوبة فلابد أن يُسقط من الاعتبار لأن الهدف منه هو تضليلنا. وعلينا بعد ذلك أن نقرر إن كانت الآمال تتطابق مع الواقع أم لا، ومدى إمكان تحقيقها، وذلك بدلاً من السقوط في قبضة تشيؤ المزاعم والتصريحات والنصوص المقدَّسة.

جـ) الخطاب الموضوعي المتلقي: لكل ما تَقدَّم، هيمن على الخطاب التحليلي العربي نموذج معلوماتي موضوعي متلقٍ وثائقي. فتُراكَم المعلومات والحقائق والأفكار والتصريحات والنصوص المقدَّسة وتُرص رصًا بغض النظر عن مدى أهميتها ومدى مركزيتها ومقدرتها التفسيرية. وهي عادةً حقائق لا يربطها رابط ولا تخضع لأي شكل من أشكال التحليل المتعمق إذ يأخذ التحليل شكل تحليل مضمون بدائي جدًا يهمل قضية المنظور (الوعي- الدوافع- التوقعات) والدلالة الداخلية التي يراها الإنسان فيما يقع له من أحداث وفيما يحيط به من ظواهر وفيما يقوم به من أفعال، كما يهمل خصوصية الظواهر الصهيونية (رغم انتمائها إلى نمط عام) وكل أبعادها المعرفية. وينحل الفكر الصهيوني إلى مجرد مجموعة من الأفكار الصهيونية لا تكون منظومة مترابطة متكاملة. ثم يلجأ الباحث للتصنيف السطحي بناء على عدد الكلمات وتكرار الجُمل والموضوعات وذلك في إطار الأطروحات العامة المسيطرة. وبالتالي، تُجمَّد الظواهر والحقائق وتُعزَل عن بعضها البعض وتُجرَد من تاريخها وسياقها. ويكون الرصد رصدًا لحقائق متفرقة، لا لأنماط متكررة، ومن ثَمَّ يمكن للباحث أن يفرض عليها أي معنى عام أو خاص يشاء، وإن قام بفرض نمط ما عليها فهو أطروحة اختزالية بسيطة. ويأخذ البحث العلمي شكل اختيار الحقائق التي يدلل بها الباحث على البدهية الاختزالية الأولى.

إن المطلوب هو التوصل إلى معرفة حقيقية تستند إلى رصد دقيق ومركب للواقع. ونحن نذهب إلى أن هناك نوعين من الرصد: الرصد المباشر أو «الرصد الموضوعي المتلقي» من ناحية، ومن ناحية أخرى الرصد من خلال أنماط متواترة (نماذج تحليلية)، وهذا ما نطلق عليه «التفسيرية».

الموضوعية

يتصور بعض الباحثين أننا يمكننا أن نأتي بمصطلحات دقيقة تصف الواقع بشكل موضوعي محايد. ولكن إن رأى إنسان قطعة من الحجر تسقط أمامه فإنه سيرى حجرًا وحسب، ولن تتحرك مشاعره بل وسيحاول تحاشيها، إن كانت متجهة نحوه، أما إذا رأى طفلًا يسقط، فالأمر سيكون جد مختلف، فهو لن يقف متفرجًا بشكل

محايد على الواقعة بل سيحاول أن يفعل شيئًا لإنقاذ الطفل. فما بالكم لو كان صهيونيًا يرى شعبًا بأسره يقاومه ويطالب باسترداد أرضه؟ وما بالكم لو كان عربيًا يرى كل ليلة على شاشة التليفزيون قطاعًا من الشعب العربي يطالب بالحد الأدنى من الحقوق الإنسانية ويستخدم أسلحة من العصر الحجري، فيُقابل بأكثر الأسلحة حداثة وشراسة وفتكًا بينما يقف العالم متفرجًا، بل ويقوم العالم الغربي، وبخاصة الولايات المتحدة، بدعم المعتدي وتقديم العون له ليستمر في طغيانه وجبروته وبطشه؟ هل يمكن للإنسان، كإنسان، أن يأخذ موقفًا موضوعيًا محايدًا مجردًا باردًا؟ وهل هذا يعني أنه لا يمكن أن تقوم للعِلْم قائمة؟

للإجابة على هذه الأسئلة لابد أن نتناول التضمينات الفلسفية للموقف الموضوعي. تنطلق الموضوعية من تصور أن العقل السليم إن هو إلا صفحة بيضاء أو سطح شمعي سلبي بسيط محايد، فهو كالآلة تنطبع عليه المعطيات والمدركات الحسية وتتراكم. هذا العقل السليم يرصد بحياد شديد دون أن يشوه أو يغيِّر أو يعدِّل أو يبدِّل. والواقع نفسه، من المنظور الموضوعي، واقع بسيط، وثمة قانون مجرد عام يسري على الظواهر الطبيعية وعلى الظواهر الإنسانية وعلى جسد الإنسان وعقله. والحقائق، كل الحقائق، عقلية وحسية وقابلة لأن تعرف من كل جوانبها. وهذه الحقائق تترابط من تلقاء نفسها في عقل الإنسان حسب قوانين الترابط الطبيعية.

كل هذا يعني أن إدراكي لا يختلف عن إدراك الآخر، وأن ما أدركه يتفق مع ما يدركه الآخرون، وأن الإفصاح عن هذا الإدراك أمر بسيط، وأن المعرفة هي مراكمة الحقائق، وأن عملية التراكم هذه ستؤدي إلى التوصل إلى معرفة موضوعية عالمية خالية من التحيزات تنطبق على كل الظواهر الإنسانية في كل زمان ومكان. ودراسة الظواهر في الإطار الموضوعي (المتلقي) تأخذ شكل دراسة موضوعات لا إشكاليات، والصفات العامة المطلوب توفرها في الأطروحات التحليلية هي: البساطة - الوضوح - الدقة - التجرُّد - الانفصال عن القيمة.

وكل هذا يعني أن الموقف الموضوعي الحق يتطلب تجرُّد الباحث من ذاتيته وخصوصيته الحضارية بل الإنسانية، ومن عواطفه وحواسه وذاكرته وحسه الخلقي وكليته الإنسانية، بحيث يمكن أن يسجل ويصف بحياد شديد، وأن يدرس الواقع جزءًا جزءًا. فالواقع مكوَّن من مضامين، والمضامين مكوَّنة من وحدات بسيطة مستقلة (وليس مجموعة من العلاقات المتشابكة). بل إن الموضوعية تلغي فكرة الغائية والقصد، فهي أفكار مرتبطة بالظاهرة الإنسانية وحدها، فالطبيعة لا تعرف

لا الغاية ولا القصد. وبما أن الموضوعية تؤكد فكرة المشترك بين الإنسان والطبيعة فإنها تفضل الدقة الكمية التي يمكن استخدامها في دراسة كل من الإنسان والطبيعة، ولذا فهي تستبعد بقدر الإمكان عناصر الإبهام وعدم التحدد.

وانطلاقًا من مثل هذه التصورات تم الحديث عن حيادية العِلْم، وتدريجيًا أصبحت الموضوعية هي الموضوعية المتلقية والفوتوغرافية بل الببغائية، فتم تمرير التحيزات المختلفة باعتبارها رؤى محايدة عالمية وتم هدم الإبداع والخصوصية والهوية، بل واستبعاد الفاعل الإنساني.

وتوضع الذاتية عادةً في مقابل الموضوعية، وكلمة الذاتي تعني «الفردي» أي ما يخص شخصًا واحدًا، والذاتي في الميتافيزيقا هو رد كل وجود إلى الذات، والاعتداد بالفكر وحده، والذاتية تعني أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي، فهي مجرد اعتبارات ذاتية، وليس ثمة حقيقة مطلقة. وإن وُصف شخص بأن «تفكيره ذاتي» فهذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه. ويُطلق لفظ «ذاتي» توسعًا على ما كان مصدره الفكر لا الواقع، ومنه الأحكام الذاتية (مقابل الأحكام الموضوعية) وهي الأحكام التي تعبِّر عن وجهة نظر صاحبها وشعوره وذوقه. فمعرفتنا بالواقع محدودة تمامًا عن طريق خبرتنا الذاتية الخاصة وتجربتنا الفريدة ووعينا وإدراكنا.

التفسيرية

إذا كانت المعرفة الموضوعية تؤدي إلى تراكم المعلومات الصماء التي لا تقول شيئًا، والمعرفة الذاتية لا تفيد كثيرًا في عملية معرفة العالم الخارجي، فكيف يمكن فك هذه العقدة ؟ هنا نطرح فكرة التفسيرية. وسنبدأ برفض مصطلحي «ذاتي» و«موضوعي» اللذين يؤديان إلى عملية الاستقطاب هذه: عالم موضوعي لا قسمات له ولا ملامح ولا معنى، في مقابل رؤية ذاتية منغلقة تمامًا على نفسها لا علاقة لها بالعالم المحيط بنا، ولن يكون معيارنا الدقة أو كم المعلومات أو مدى مطابقة معلوماتنا للواقع وإنما المقدرة التفسيرية للمصطلح أو الأطروحة. فإن كان المصطلح قادرًا على تفسير عناصر وأوجه كثيرة في الواقع فهو «أكثر تفسيرية» (وهي عبارة تحل محل مصطلح «موضوعي»)، وإن أثبت المصطلح قصوره التفسيري فهو «أقل تفسيرية» (وهي عبارة تحل محل مصطلح «ذاتي»).

ما هي التفسيرية؟ التمرد على الموضوعية يعني الذاتية، وهو أمر مذموم، ولكن الموضوعية كما بيَّنا لها نتائج سلبية كثيرة. أما التفسيرية فتؤكد المنطقة التي تلتقي

فيها الذات بالموضوع، فهي تستعيد الفاعل الإنساني في قوته وضعفه، تفهم دوافعه وطموحاته، وما الذي يستحثه وما الذي يثبط همته، ومن ثَمَّ فهي لا تقنع بدراسة السلوك الخارجي للإنسان وإنما تحاول فهم دوافعه الداخلية (وكما أسلفنا ثمة فارق بين الحجر الساقط والطفل الساقط، وبين الأسرة الإنسانية وعش الدجاج وبين الإنسان والطبيعة/المادة). وتنطلق التفسيرية من أن العقل الإنساني ليس سلبيًا ولا متلقيًا، بل مبدعًا وله مقدرات توليدية، وأن الواقع ليس بسيطًا ولا جامدًا، وأن ما نرصده فيه هو مجرد مادة خام، وبالتالي فالأرقام والإحصاءات ليست نهائية، بل إن آراء الآخرين (وأساطيرهم وأوهامهم عن أنفسهم) هي الأخرى مجرد مواد خام وليست محددات نهائية للسلوك، وهذا الواقع له مستويات مختلفة، ودوائر متداخلة متصلة منفصلة. ولكل ظاهرة منحناها الخاص وفرادتها. والعلاقة بين العقل والواقع ليست بسيطة ولا آلية، فالفاعل الإنساني لا يستجيب مباشرةً للمثير، وإنما يستجيب للمثير كما يتصوره هو نفسه، فالذات، بما تحمل من أساطير وهموم وأوهام وخيال وأيديولوجية ونوايا وذكريات، عنصر أساسي في عملية الإدراك. وإفصاح المدرك عن إدراكه ليس أمرًا بسيطًا. كما تذهب التفسيرية إلى أن الظاهرة الإنسانية مختلفة عن الظاهرة الطبيعية، وبالتالي لا يوجد قانون عام يسري على كل الظواهر. والسببية التي تسود العالم ليست سببية صلبة («أ» تؤدي حتمًا إلى «ب») بل هي سببية رخوة («أ» تؤدي في معظم الأحيان إلى «ب»، وقد تؤدي إلى «جـ» تحت ظروف أخرى).

لكل هذا لابد للباحث في إطار التفسيرية أن يبتعد عن رصد التفاصيل والمعلومات في حد ذاتها، وأن يحاول تحديد الجوهري والهامشي وأن يرصد العوامل في تفاعلها، وفي تأثير الخارج في الداخل والداخل في الخارج، والإنساني في الطبيعي، والطبيعي في الإنساني، والذاتي في الموضوعي والموضوعي في الذاتي. ولابد من أن يقترب من الواقع بعقل متفتح فيضع التفاصيل داخل أنماط متواترة ويرى الظواهر من خلال متتاليات قائمة ومتتاليات احتمالية (إذا كان «أ» إذًا «ب»، وإذا كان «جـ» إذًا «د»). ولابد أن يقاوم الباحث اختزال الظواهر في بُعد واحد وأن يحاول التركيب المستمر. وإحدى وسائل التركيب هي تنويع المقولات والمصطلحات التحليلية والبُعد عن الثنائيات الصلبة (سالب/موجب - معنا/ضدنا)، فهناك مقولات بينهما قد تكون أكثر تفسيرية.

ولابد من البُعد عن التعميم المطلق والصور النمطية والصيغ الجاهزة التي لا تفيد كثيرًا في الفهم المتعمق للظاهرة ولا تقدم خريطة تفصيلية تشمل كل أبعاد الواقع، تنفعنا في الممارسة اليومية. ورفض التعميم لا يعني رفض كل مستويات التعميم، فالمطلوب هو الوصول إلى مستوى تعميمي معقول يمكن قراءة الواقع المركب من خلاله. إن ضبط المستوى التعميمي أو التخصيصي يشبه ضبط التجارب العملية. وبالتالي لابد أن يحذر الباحث من التأرجح بين العام للغاية (اليهود إن هم إلا عملاء للإمبريالية) والخاص للغاية (اليهود كيانات فريدة، تتسم بالعبقرية والإجرام- اليهود إما آلهة أو شياطين).

وإذا كان الهدف من المعرفة الموضوعية هو الوصف والتنبؤ ثم التحكم الكامل، فإن الهدف من المعرفة في الإطار التفسيري هو زيادة المقدرة التفسيرية للأطروحات التحليلية، وبالتالي زيادة المقدرة التنبؤية مع إدراك استحالة الوصول إلى معرفة كاملة، وبالتالي استحالة التنبؤ الكامل والتحكم الكامل.

والتفسيرية لا تهدف إلى حشد أكبر قدر ممكن من المعلومات (فالحاسوب يقوم بهذا الآن على أكمل وجه) وإنما تهدف إلى تنظيمها وتصنيفها وتفسيرها واكتشاف العلاقة بينها (وهذا هو جوهر الإبداع الذي لا يستطيع حاسوب مهما بلغ من كفاءة أن يصل إليه). وبعد ذلك تنتقل إلى مرحلة استخلاص النتائج والتعميمات والوصول إلى رؤية كلية تميز بين الحقائق والحقيقة والحق. وتحاول التفسيرية رصد الظواهر في كل خصوصيتها وعموميتها، في سطحها وأعماقها، ورصد ما هو ظاهر وقائم، وما هو كامن، وهي ترصد الظواهر لا كأجزاء متناثرة وإنما كجزء من كل، تتفاعل الأجزاء مع بعضها البعض ومع الكل، تدور في إطار السببية الفضفاضة التي يصعب التنبؤ بمسارها، وأخيرًا رصد البُعد المعرفي، الكلي والنهائي، الذي يتمثل في صورة الإنسان الظاهرة أو الكامنة. وأعتقد أن أحسن السُبل لتحقيق أهداف التفسيرية هو تبني النموذج كأداة تحليلية (وسنتناول هذا الموضوع بشيء من التفصيل فيما بعد). فالنموذج يتميَّز بأنه يقع في النقطة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع، فبدلًا من تلقي الحقائق الجاهزة في الواقع باعتبارها الحقيقة، يؤكد النموذج أن الحقيقة هي أمر يجرده الإنسان من الحقائق والمعلومات والإحصاءات، فصاحب النموذج يتلقى الحقائق ويقوم بتفكيكها والربط بينها وتجريدها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينتظم الظواهر المتشابهة (فإن كان الرصد عملًا موضوعيًا،

فالتجريد والتركيب عمل ذاتي). ومن خلال الأنماط المتكررة يمكن إدراك المعلومات لا كذرات متناثرة وإنما كشبكة علاقات ذات دلالة.

ما يحدث هنا هو أن الباحث يجرِّد من مجموعة الحقائق المتناثرة المتوفرة لديه أنماط متكررة تكوِّن صورة في ذهنه يتصور أن العلاقة بينها تشاكل العناصر المكوِّنة للواقع وللعلاقة بينها، فهي تصبح خريطة معرفية، أو نموذج إدراكي، وهو في محاولته نحت النموذج هذه لا يستبعد خياله أو حدسه أو قيمه أو تحيزاته، بل إنه يمكن أن يستجيب بكل كيانه. وإذا كنا قد بدأنا في العالم الموضوعي فنحن ننتهي فيه، إذ يمكن اختبار المقدرة التفسيرية للنموذج التحليلي على محك الواقع، ويمكن إثراء النموذج من خلال اختباره، وبالتالي لا يوجد خوف من ذاتية التجريد والتفكيك والتركيب. ويتميَّز النموذج بأن فضاءه متحرر من الزمان والمكان قليلًا، ولذا يمكن من خلاله ربط المعلومات والحقائق.

ونتائج التفسيرية الإيجابية كثيرة من أهمها ما يلي:

١- استرجاع الفاعل الإنساني بكل تركيبيته.

٢- عدم إسقاط معتقداتنا ومشاعرنا على الآخرين، لأننا لو فعلنا لأضعفنا المقدرة التفسيرية للنماذج التي ننحتها.

٣- الابتعاد عن الدراسة الأكاديمية التي تدرس الشيء في حد ذاته وتسوي بين الموضوعات وكأن دراسة عدد القطط في زنزبار يعادل دراسة أثر الانتفاضة على المجتمع الاستيطاني الصهيوني .

٤-عدم تقبُّل الإحصاءات والأرقام باعتبارها نهائية، فالباحث المفسِّر المجتهد يبحث عن أنماط هجرة اليهود لا عن أعدادهم.

٥-إمكانية رصد التحولات المختلفة التي تطرأ على الواقع وعدم التمسك بالرؤى القائمة الجامدة.

٦-البُعد عن التبسيط وعدم السقوط في الاختزالية أو الواحدية السببية.

٧-عدم التأرجح بين العام والخاص.

٨- تجاوز الرؤية الصهيونية إذ إننا سنميِّز بين الادعاء الأيديولوجي والنوايا من جهة، والسلوك والأداء من جهة أخرى (مع إدراك أن النوايا والإدراك جزء من الواقع).

٩- المنهج التفسيري الاجتهادي يفتح كوة من النور، فنحن إن درسنا ما هو قائم وحسب، فإننا سنسقط في براثن الهزيمة. أما إن رصدنا ما هو كامن وأدركنا ما هو ممكن، فإنه سيمكننا تجاوز واقع الهزيمة القائم الراسخ.

النماذج الإدراكية والتحليلية والمعرفية

أسلفنا القول أن النموذج هو الأداة التحليلية المناسبة للمنهج التفسيري. والنموذج هو بنية تصورية يجردها العقل البشري من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيبًا خاصًا وينسقها تنسيقًا خاصًا بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع.

ولذا فالخرائط والنماذج والصور الإدراكية التي يحملها الإنسان في عقله ووجدانه تحدد ما يمكنه أن يراه في هذا الواقع الخام، فهي -كما أسلفنا- تستبعد وتُهمش بعض التفاصيل فلا يراها، وتُؤكد البعض الآخر بحيث يراها هامة ومركزية. ولعل أكثر الأمثلة درامية على ما نقول هو الطريقة التي تتعامل بها كل حضارة مع الألوان. فهناك حضارات لا يوجد في نموذجها وخريطتها الإدراكية سوى لونين (أبيض وأسود)، وحضارات أخرى لا يوجد فيها سوى أربعة ألوان، وهناك الحضارات الأكثر تركيبًا التي يضم نموذجها ألوان الطيف الأساسية وبعض التنويعات الأخرى عليها. ويُقال إن أعضاء الحضارات التي لا يضم نموذجها وخريطتها الإدراكية سوى أربعة ألوان وحسب لا يرى أبناؤها سوى أربعة ألوان. وقد يبدو هذا أمرًا متطرفًا، ولكن حاول أن تنظر إلى صورة زيتية ملونة بصحبة ناقد محنك وستجد أنه سيكتشف من التنويعات اللونية ما لم يطرأ لك على بال لأن نموذجك وخريطتك الإدراكية قد حدَّدا إدراكك، وهي خريطة قام الناقد بإضافة مقولات جديدة لها فأدركت من التنويعات اللونية ما لم تدرك من قبل. ونحن هنا لا نتحدث عن «عمى الألوان» (وهو عيب فسيولوجي قد يُصاب به الإنسان) وإنما نتحدث عن حدود إدراكية ناجمة عن حدود النموذج الإدراكي ذاته والخريطة الإدراكية ذاتها. فالإدراك يتم من خلال الأداة، أي النموذج، ويتحدد الإدراك بمقدار مدى ضيق النموذج أو اتساعه.

إننا لا نتعامل مع واقعنا إلا من خلال نموذج إدراكي وخريطة إدراكية تُبقي وتستبعد. ونحن لا ندرك الواقع إلا من خلال النماذج الإدراكية، ويتضح هذا في

حياتنا اليومية وفي دراستنا. فإذا قلنا: إن «فلان دمنهوري» أو «إسكندراني» (أي «سكندري» من أهل الإسكندرية) فنحن في واقع الأمر نستدعي صورة ذهنية تؤكد بعض الصفات وتستبعد صفات أخرى، وقل نفس الشيء عن مفاهيم تحليلية مثل «الإنسان العادي» أو «الثورة الصناعية»، فهي مفاهيم تقوم بعملية إبقاء واستبعاد لمجموعة من السمات. ونحن في هذه الحالات كافة لا نتصور بأية حال أن «الدمنهوري» كائن موجود بالفعل في الواقع وإنما نذهب إلى أن فلان الدمنهوري هو تَحقُّق جزئي لنموذج الدمنهوري. كما لا نتصور مطلقًا أننا سنقابل «إنسانًا عاديًا» في الطريق، ونعرف تمام المعرفة أن «الثورة الصناعية» ليست ثورة وقعت في يوم من الأيام أو في مكان من الأماكن. إذ نعرف أننا حينما نستخدم النموذج فإننا نستخدم بنية ذهنية تصورية لعزل بعض عناصر الواقع وتضخيمها بهدف إدراكها ودراستها بمعزل عن العناصر الأخرى (التي نراها أقل أهمية من تلك العناصر التي قمنا بتضخيمها).

فاستخدام النماذج أمر حتمي للإدراك الإنساني ولإجراء أي بحث. وإذا كان الأمر كذلك فمن المستحسن أن ندرك ذلك وأن نُحسِّن من أدائنا، شريطة أن ندرك دائماً أن ما نقوم به هو تكتيك بحثي وحسب، وأن النموذج أمر حتمي في عملية الإدراك (وهذا ما نسميه «النموذج الإدراكي») وأنه لتحليل سلوك البشر لابد أن نحاول الوصول إلى هذا النموذج ونجرده ونستخدمه في تفسير سلوكهم (وهذا ما نسميه «النموذج التحليلي»).

ويتسم النموذج بأنه مجرَّد ومتبلور ومتحرِّر إلى حدٍّ ما من الزمان والمكان، ولذا فهو يتسم بقدر من الثبات والتجريد، ولذا فإن مسألة قراءة الواقع المتغيِّر المتنوع من خلال النماذج مسألة ليست بالسهلة أو اليسيرة. ويزداد الأمر صعوبة حينما يكون الحديث عن «نموذج حضاري»، فدراسة الأبعاد والاتجاهات الحضارية والتعميم بخصوصها أمر محفوف بالمخاطر، فهي عناصر غير محسوسة أو ملموسة، توجد كامنة في الواقع داخل آلاف التفاصيل التي لا يمكن فصلها الواحدة عن الأخرى، وهي ليست تفاصيل مادية بل ترتبط بمعنى رمزي ويدركها الفاعل الإنساني من خلاله، ولذا فالتعميم بناءً على مثل هذه الأبعاد والاتجاهات أكثر خلافية وأقل يقينية من التعميم بناءً على العناصر الاقتصادية والاجتماعية. ومن ثَمَّ، فنحن نتحدث عن «النموذج الحضاري الغربي الحديث»، مثلًا، بكثير من الحذر والتحفُّظ، ولا نزعم بأية حال أن هذا النموذج المجرد هو ذاته الواقع الحضاري الغربي المتعيِّن.

فالحضارة الغربية -شأنها شأن الحضارات الإنسانية الأخرى- استفادت من منتجاتها وثمراتها شعوب الأرض كافة. كما أنها تُضم إلى جانب النزعة الإبادية نزعات أخرى إنسانية.

ونحن علاوة على هذا، نميِّز دائمًا بين النموذج الحضاري من جهة، والأفراد الذين يتحركون في إطاره. فالإنسان الفرد، مهما بلغ من بساطة وتَسطُّح يكون عادةً أكثر تركيبًا وعمقًا من النماذج المعرفية التي يؤمن بها والنماذج الحضارية التي تدفعه وتحركه. ولذا فمن النادر أن يُردَّ إنسان في كليته إلى مثل هذه النماذج. فالإنسان يتحرك ولا شك داخل حدود مادية وإدراكية، ولكنه يظل -في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير- عنصرًا حرًا مستقلًا مسئولًا أخلاقيًا عما يفعله. ونحن في رؤيتنا هذه نختلف عن الباحثين الذين يستخدمون النموذج في إطار الرؤية المادية الحتمية، فهم يردّون الفاعل الإنساني في كليته إلى النموذج المادي (السياسي والاقتصادي والاجتماعي) الذي يحركه. كما أننا نختلف عن الباحثين المثاليين الهيجليين الذين يردون الفاعل الإنساني في كليته إلى النموذج المثالي الذي يحركه. وكلا الفريقين ينكر على الإنسان حريته ومسئوليته الأخلاقية، ولا يرى سوى حتميات، مادية أو مثالية، اختزالية معادية للإنسان.

وقد حاولنا تجاوز اللازمنية النسبية للنموذج بتطوير مفهوم «المتتالية النماذجية»، وهي أيضًا رؤية تصورية نماذجية جردها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة، تتحقق عبر الزمان.

ونحن عادةً ما نشير إلى ما نسميه «النماذج المعرفية». و«النموذج المعرفي» هو النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني (وكلمة «كلي» تفيد الشمول والعموم، بينما تعني «نهاية الشيء» غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء). وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله - الطبيعة - الإنسان. ونحن نركز على الإنسان (الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية)، ولكن من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). وفي محاولة دراسة صورة الإنسان الكامنة في أي نموذج معرفي، يستطيع الدارس أن يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية يجمعها كلها عنصر واحد هو الكمون في مقابل التجاوز:

أ) علاقة الإنسان بالطبيعة/المادة: هل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة أم هو جزء يتجزأ منها له استقلال نسبي عنها؟ هل الإنسان وجود طبيعي/مادي محض

أم أنه يتميَّز بأبعاد أخرى لا تَخضَع لعالم الطبيعة/المادة (الواحدية في مقابل الثنائية)؟ هل الإنسان سابق للطبيعة/المادة، متجاوز لها أم أنها سابقة عليه، متجاوزة له؟ هل يدرك الإنسان الطبيعة بشكل سلبي مُتلقِّي، أم بشكل إيجابي إبداعي خلاق؟

ب) الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟

هل هناك غرض في الطبيعة أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة أو حركة متطورة نحو درجات أعلى من «النمو والتقدم» أم حركة خاضعة للصدفة؟ ما هو المبدأ الواحد في الكون، أو القوة المحركة له، الذي يمنحه هدفه وتماسكه، ويضفي عليه المعنى، هل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

جـ) مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساسًا؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟

ونحن نضع التحليل السياسي والاقتصادي، ذلك التحليل الذي يكتفي برصد العناصر السياسية والاقتصادية في الوجود الإنساني ويُهمِّش العناصر الأخرى، مقابل التحليل المعرفي. ومع هذا، لابد أن يُعبِّر أي خطاب سياسي اقتصادي، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معياريته)، فكل قول وكل نص يحتوي على نموذج معرفي إما ظاهر أو كامن.

والإنسان الغربي حينما جيَّش جيوشه وانطلق في ربوع المعمورة، كان يحمل خريطة معرفية في وجدانه تجعل منه مركز الكون وذروة التقدم التاريخي، ولذا حينما كان يحل على أرض، كان لا يرى سكانها، أو إذا رآهم فإنهم كانوا يمثلون بالنسبة له مادة استعمالية. فإن قاوموه فهذا أكبر دليل على تخلفهم ولاعقلانيتهم لأنهم لا يرون العالم من وجهة نظره.

بعد أن بيَّنا كثيرًا من جوانب النموذج كأداة إدراكية وتحليلية لابد أن نسارع ونذكر عدة تحفظات:

١ ـ الواقع المادي موجود خارج الإدراك الإنساني، موجود في ماديته وطبيعيته وموضوعيته ولاشخصيته وعموميته، خلقه الله خارج وعينا وإدراكنا وإرادتنا، والواقع ولا شك له أثره في تحديد بعض جوانب فكر البشر وسلوكهم بدرجة تتفاوت في مقدار عمقها من إنسان لآخر ومن لحظة زمنية لأخرى. ولهذا يمكن تفسير بعض جوانب وجود الإنسان وسلوكه باستخدام المنهج المادي والنماذج المستمدة من عالم

الطبيعة (والتي تُستخدم عادةً في تفسير الظواهر الطبيعية). ولكن يظل هناك في الإنسان ما يستعصي على التفسير من خلال هذا المنهج ومن خلال تلك النماذج.
٢- إدراك الإنسان للواقع لا يتحكم تماما في سلوكه، فمثل هذا التصوُّر يسقط في نفس الواحدية والاختزالية التي يسقط فيها النموذج السلوكي المادي الذي يُنكر أهمية الإدراك تمامًا؛ فالأول يُنكر أهمية الواقع المادي والثاني يُنكر أهمية الإدراك الإنساني. ما نطرحه نحن أمر مغاير تماماً، فنحن نذهب إلى أن سلوك الإنسان مركَّب للغاية تحدده عدة عناصر متداخلة من بينها إدراك الإنسان لواقعه. وأن الإدراك الإنساني لا يؤدي إلى سلوك بعينه، وإنما يخلق تربة خصبة تزيد من احتمالات أن يسلك الإنسان سلوكاً بعينه دون غيره. فالعلاقة بين السلوك والإدراك -في تصوُّرنا- علاقة احتمالية. وحتى إن وقع الإنسان أسير رؤيته وإدراكه وذاتيته بحيث أصبحت تتحكم فيه تمامًا وتسيِّره فإنه يمكن الحوار معه وتنبيهه لبعض جوانب الواقع التي يتجاهلها. وأنا كمسلم أؤمن أن الله سبحانه وتعالى قد منح كل البشر قدرًا من الرشد، وأن الإنسان بما حباه الله من عقل قادر على أن يتجاوز إدراكه الضيق ليصل إلى إدراك أكثر رحابة وإنسانيته. أما إذا كان الإنسان فاشيًا عنصريًا، ممسكًا بمدفع رشاش، ويُصر على أن يسلك في حدود رؤيته وإدراكه فيبطش بالآخرين ويدوس عليهم، فإن ما نسميه «الحوار المسلح» هو السبيل الوحيد.
٣- ورغم أن النموذج بنية تصورية فإنه ليس من تهويمات الخيال ولا هو ثمرة الرؤية الذاتية، إذ يتم تجريده من الواقع. كما أن التحقق من مقدرته التفسيرية ممكن من خلال اختباره في تفسير الواقع، فإذا تَمكَّن النموذج من تفسير عدد من جوانب الواقع يفوق عدد ما تفسره النماذج (والافتراضات) الأخرى فهو أكثر تفسيرية منها، وهي بالتالي أقل تفسيرية منه.
٤- حينما ندرس الظواهر الإنسانية المركبة (والظواهر الإنسانية تتسم بقدرٍ عالٍ من التركيب) لابد من استعادة لا الفاعل الاقتصادي أو الاجتماعي أو الجسماني أو الطبيعي وحسب، أي الفاعل الإنساني في علاقته المادية المباشرة مع واقعه المادي، ومع الملابسات المادية (الاجتماعية أو الاقتصادية... إلخ) المحيطة به، وإنما يجب استعادة الفاعل الإنساني، الإنسان الإنسان؛ أي الإنسان في كل تركيبيته وأسراره وفاعليته وإبداعه التي تجعله يتجاوز بيئته المادية الطبيعية المباشرة وتجعل من العسير رده في كليته إليها، فهو كائن قابل للانتصار والانكسار من الداخل والخارج. ولذا لابد وأن نؤكد أنه لا يمكن دراسة ظاهرة الإنسان والظواهر الإنسانية مثلما

نرصد الظواهر الطبيعية، ولا يمكن أن نسجل سلوك الإنسان كفرد أو كجماعة كما نسجل سلوك النملة وجماعات النمل. فمثل هذه الرؤية (بغض النظر عن لا إنسانيتها المقيتة) هي رؤية غير دقيقة لأن الدوافع (خيِّرة كانت أم شريرة)، وأشكال الوعي (مهما كان زيفها وانفصالها عن الواقع المادي)، والمعنى، أي الدلالة الداخلية التي يراها الإنسان فيما يقع له من أحداث وفيما يحيط به من ظواهر (مهما كانت سطحيته أو عمقه)، تُشَكِّل جزءًا أساسيًا من الواقع الإنساني.

النموذج الاختزالي

النماذج المعرفية الإدراكية والتحليلية -في تصورنا- هي أنجح طريقة في رصد الظاهرة الإنسانية وتفسيرها في كل تركيبيتها. ولكن لابد أن نميِّز بين النموذج الاختزالي والنموذج المُرَّكب. و«النموذج الاختزالي» (الذي يمكن أن يُشار إليه أيضًا بـــ«النموذج البسيط» و«النموذج المُغلَق» و«النموذج الواحدي» و«النموذج المُصمَت» و«النموذج الموضوعي المادي [المتلقي]») يتجه نحو اختزال العالم إما إلى عنصر واحد (مادي أو روحي) أو إلى عدة عناصر (عادةً مادية) بسيطة. فالظواهر، حسب هذا النموذج، ليست نتيجة تفاعُل بين مركَّب من الظروف والمصالح والتطلعات والعناصر المعروفة، والمجهولة من جهة، وإرادة إنسانية حرة وعقل مبدع من جهة أخرى، وإنما هي نتاج سبب واحد بسيط عام أو سببين أو ثلاثة (قد يكون قانونًا طبيعيًا واحدًا، أو دافعًا ماديًا واحدًا، أو قوة مدبرة خارقة)، تنطبع على عقل متلقٍ لهذا القانون أو الدافع أو القوة. والعنصر المشترك هنا هو استبعاد الفاعل الإنساني ككيان حر مسئول مبدع ورده إلى ما هو دونه (الطبيعة/ المادة أو هذا العنصر الواحد أو ذاك). ومهما تنوَّعت الأسباب وتعدَّدت فإن التنوع والتعدُّد، من منظور النموذج الاختزالي، مسألة ظاهرية، إذ أن كل الأسباب عادةً ما تنحل كلها وتمتزج، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، لتصبح مبدأ واحدًا ثابتًا لا يتغيَّر، تخضع له كل الظواهر بشكل مباشر يُلغي كل الخصوصيات والثنائيات وأشكال التنوع.

والنماذج الاختزالية لهذا السبب نماذج مطلقة مغلقة ترى التاريخ كيانًا يتحرك بطريقة واحدة ونحو نقطة واحدة.

فبعض الرؤى المادية ترى التاريخ باعتباره يتخذ مسارًا واضحًا، مدفوعًا بالصراع الطبقي أو علاقات الإنتاج أو فكرة التقدم. ولا تختلف عن ذلك بعض الرؤى الدينية التي ترى التاريخ باعتباره تجسُّدًا للمشيئة الإلهية وليس مجالًا للتدافع بين البشر.

ولذا فأحداث التاريخ والواقع الإنساني ككل هي نتاج بطولة بطل أو بطلين، أو نتاج عقل واحد متآمر وضع مخططًا جبارًا وصاغ الواقع حسب هواه، أو نتاج نظرية ثورية فورية أو فكرة انقلابية جذرية أو عودة مشيحانية (مهدوية) أو حتمية تاريخية أو بيئية أو وراثية أو العنصر الاقتصادي أو الدافع الجنسي. هذا المبدأ الواحد يمكن أن يكون روحيًا (الإله - البطل - العقل الثوري - المؤامرة الكبرى) أو ماديًا (قانون الحركة - العنصر الاقتصادي - العنصر الجنسي) أو روحيًا اسمًا، ماديًا فعلًا (نَفَس العالم - روح الشعب).

ويمكن أن نَصِفَ هذا التصور الواحدي للتاريخ بطريقة مغايرة فنقول إن المبدأ الواحد (ماديًا كان أم معنويًا) في النماذج المغلقة لا يتجاوز العالم ولا يظل منزَّهًا عنه، وإنما يتجسَّد فيه. وحينما يتجسَّد فيه، ينغلق النسق وتُلغَى الثنائيات والخصوصيات. فالمرجعية النهائية للنموذج الاختزالي هي ما نسميه المرجعية الكُمُونية؛ أي المرجعية التي تنطلق من مفهوم الواحدية، أي أن ثَّمة جوهرًا واحدًا في العالم (إما روحيًا خالصًا أو ماديًا خالصًا) والتي ترى المبدأ الواحد المنظم للكون حالًا وكامنًا فيه، متجسِّدًا من خلاله، متوحِّدًا معه. ويدور النموذج الاختزالي في إطار السببية الصلبة المطلقة المغلقة حيث تُوجَد وحدات بسيطة تتفاعل بشكل بسيط فيما بينها لتؤدي إلى نتائج بسيطة يمكن رصدها ببساطة وبحيث تؤدي (أ) حتمًا إلى (ب) دائمًا في كل زمان ومكان (الانتصار الحتمي والنهائي للطبقة العاملة أو للحضارة الغربية أو للفئة المؤمنة). وكل شيء لابد أن يدخل شبكة السببية الصلبة حتى نستطيع أن نصل إلى التفسير الكامل الشامل. وكل هذا يعني سيادة الواحدية السببية وسيادة الحتمية، ويتحول التاريخ إلى ما يشبه الميلودراما الساذجة، المعروفة نهايتها مسبقًا. وحينما يتعامل النموذج الاختزالي مع العام والخاص والكل والجزء فإنه يذيب الجزء والخاص في الكل والعام تمامًا بحيث لا يتعامل إلا مع الكل والعام، فيسقط في تعميمات كاسحة مثل «حضارة الشرق الروحية» و«حضارة الغرب المادية»، وكأن الشرق لا يعرف كيف يتعامل مع عالم المادة، وكأن شعوبه غارقة في التأمل الصوفي، وكأن الغرب منهمك في الصراع ضد الطبيعة ولم يعرف أي عقائد دينية أو مثالية.

ومهما كان أساس التفسير أو طبيعة التوجه السياسي أو الفلسفي للنموذج الاختزالي، فإن الرؤية المعرفية الكامنة واحدة؛ وهي رؤية عادةً ما تذهب إلى أن عقل الإنسان كيان سلبي متلق يُسجِّل كل ما ينطبع عليه من معطيات مادية بشكل آلي، أو أن

الواقع بسيط مكوَّن من عنصر واحد أو اثنين، ومن ثَمَّ فالعلاقة بين العقل والواقع بسيطة يمكن رصدها ببساطة، فالعقل إما أن يتحكم في الواقع تمامًا أو يذعن له تمامًا. هذا يعني في واقع الأمر أن السمة الأساسية للنماذج الاختزالية هي استبعادها التركيبية الإنسانية تمامًا واستبعادها الفاعل (المدرك) الإنساني.

ويمكن تلخيص نقاط قصور النماذج الاختزالية فيما يلي:

١- النماذج الاختزالية -كما أسلفنا- نماذج مغلقة، رؤيتها للتاريخ واحدية مُصمَتة وواضحة.

٢- تسقط النماذج الاختزالية في نوع من السببية الاختزالية البسيطة السهلة، فتصبح كل النتائج لها سبب واحد وهذا ما يجعلها عاجزة عن تقديم تفسير معقول لتنوُّع الواقع. وعلى هذا، تكون المقدرة التفسيرية للنماذج الاختزالية (العلميةوالتآمرية) ضعيفة للغاية.

٣- تسقط النماذج الاختزالية في التعميم المُخل فلا ترى المنحنى الخاص للظاهرة وهو ما يضعف مقدرتها التفسيرية والتنبؤ به.

٤- تُبسِّط النماذج الاختزالية دوافع الآخر.

٥- من خصائص النماذج الاختزالية (العلمية أو التآمرية) أنها قابلة للتوظيف ببساطة في أي اتجاه. فعملية الاختزال، كما بيَّنا، هي عملية فصل الحقائق والوقائع عن سياقها الاجتماعي والتاريخي، ومن ثَمَّ يمكن فرض أي معنى عليها واستخلاص أية نتائج منها. ولنأخذ مثلًا التصور القائل إن اليهود قوة خارقة، وأن نفوذهم واسع إلى درجة أنهم يهيمنون على الولايات المتحدة، بل على العالم الغربي بأسره. فهذا التصور الاختزالي يمكن أن يستخلص منه المرء ضرورة الحرب ضد هؤلاء اليهود، فهم الذين يحركون الولايات المتحدة، ومن ثَمَّ المسئولون عن الغزوة الصهيونية. كما يمكن أن يؤدي هذا إلى الدعوة إلى ضرورة التحالف معهم، فهم لا سبيل إلى هزيمتهم، بل إن مثل هذا التحالف مع هذه القوة الباطشة قد يعود بالفائدة على من يتحالف معها.

٦- لا تفيد النماذج الاختزالية كثيرًا في عملية الممارسة، إذ أن الممارسة تتطلب نموذجًا تحليليًا أكثر تفصيلًا ودقة وتركيبية يزوِّد الدارس بخريطة يعرف من خلالها كل نتوءات الواقع، وما هو مركزي منها وما هو هامشي، وما الوضع القائم والإمكانات الكامنة، ومَنْ العدو ومَنْ الصديق، خريطة يفهم بواسطتها العناصر والانقسامات المختلفة في معسكر العدو ومدى كفاءته ودوافعه ومواطن ضعفه

وآلاف التفاصيل الأخرى التي تظل بمنأى عن النموذج الاختزالي. فحينما تخبرنا بروتوكولات حكماء صهيون أن اليهود هم أُس الشر، فماذا يفيد ذلك في الحرب اليومية ضد الجيب الاستيطاني الصهيوني؟

٧- تؤدي النماذج الاختزالية إلى السقوط في رؤية الآخر من منظور عنصري، فجوهر العنصرية هو عملية الاختزال هذه، التي تحوِّل الكل الإنساني المُركَّب إلى عنصر واحد.

٨- تبنِّي النماذج الاختزالية هو تعبير عن كسل عقلي، ولكن هذا التبني يزيد في الوقت نفسه من هذا الكسل، إذ أنه يصيب العقل بالشلل حتى نصبح موضوعيين متلقين تمامًا لكل ما يأتينا من حقائق صلبة دون تساؤل أو إبداع.

٩- يولِّد النموذج الاختزالي تفاؤلًا لا أساس له، كما يمكن أن يولِّد في نفس صاحبه اليأس والقنوط، إذ أنه قد يُصعِّد التوقعات التي لا تتحقق وقد يُخفي الإمكانات التي يمكن أن تتحقق في المستقبل.

لكل هذا يصبح من الضروري (من الناحية المعرفية والأخلاقية بل والعملية) تبنِّي نماذج أكثر تركيبًا من النماذج الاختزالية المادية العلمية أو الغيبية التآمرية.

النموذج المُركَّب

ونحن نضع «النموذج الاختزالي» مقابل «النموذج المركب» (ويمكن أن نطلق عليه أيضًا «النموذج المنفتح» أو «النموذج التعددي» أو «النموذج الفضفاض» أو «نموذج التكامل غير العضوي»). و«النموذج المركب» هو النموذج الذي يحوي عناصر متداخلة.

## ملحق (٢)

بعض المصطلحات الهامة

أسلفنا القول بأن هذه الدراسة تنطلق من الإيمان بأن ثمة فارقًا جوهريًا كيفيًا بين عالم الإنسان وعالم الطبيعة/المادة. والطبيعة، في تصور الماديين، هي نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحدي مغلق مكتف بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله، يحوي داخله ما يلزم لفهمه، لا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه. وهو نظام ضروري كلي شامل تنضوي كل الأشياء تحته. والتفكير الذي يرى أسبقية الطبيعة على الإنسان يستوعبه فيها ويختزَله إلى قوانينها ويخضعه إلى حتمياتها بحيث يصبح جزءًا لا يتجزأ منها ويختفي ككيان مُركَّب متجاوز للطبيعة وللمادة، منفصل نسبيًا عما حوله وله قوانينه الإنسانية الخاصة، أي أن الحيز الإنساني يختفي ويبتلعه الحيز المادي، وبدلًا من ثنائية الإنساني والطبيعي تظهر الواحدية الطبيعية.

الطبيعة/المادة

ولكن صفات الطبيعة التي أدرجناها هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي. ولذا فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحل محل كلمة «الطبيعة» أو أن تضاف الواحدة للأخرى (الطبيعة/المادة)، وذلك لفك شفرة الخطاب الفلسفي الذي يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية. وقد فك هتلر شفرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة، وقد تَبِعَ في ذلك كلًا من داروين ونيتشه، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية!

التجاوز والتعالي

وانطلاقًا من هذه النقطة نميِّز بين التجاوز والتعالي من جهة في مقابل الحلول والكُمُون من جهة أخرى، فالتجاوز هو أن يرقى الإنسان ويتعالى على حدوده الطبيعية والمادية وإن ظل داخلها. ويمكن أن يطبَّق هذا المفهوم على الإله فنقول إن الإله يتجاوز كل حدود الزمان والمكان، فهو منزَّه عنهما وعن عالم الطبيعة/المادة وعن الإنسان. والكُمُون والحلول في تصورنا هو عكس التجاوز والتعالي.

الحلولية والتوحيد

والإيمان بموجودٍ متعالٍ يتجاوز كلًا من الطبيعة والإنسان هو سِمة المنظومات التوحيدية، وهو مركز الكون، مركز غير مادي، يتجاوز المادة ولا يحل فيها أو يتوحد معها. أما المنظومات الحلولية فتقوم على أن مركز الكون ليس مفارقًا له، بل

حالًّا إما في الطبيعة أو في الإنسان، وإما حالٌّ فيها جميعًا حيث يشمل الحلول الطبيعة وضمنها الإنسان، وهو إذ يحل في الطبيعة لا يستطيع أن يتجاوزها. ويصبح مركز الكون حالًّا كامنًا فيه.

الحلولية الكُمُونية

ومن هنا حديثنا عن الحلولية الكُمُونية، وهو المذهب القائل بأن كل ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكوَّن من جوهر واحد. ومن ثَمَّ ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني المستقل، كما ينكر إمكانية الحرية والتجاوز (وهو يصل إلى الذروة في وحدة الوجود). ومذهب الحلول والكمون مذهب أحادي اختزالي، فهو يختزل الإنسان ويساويه بالكائنات الطبيعية.

الواحدية الكونية

وحينما يحلُّ الإله في الطبيعة والإنسان يصبح الكون جوهرًا واحدًا، وهذا ما يسمَّى «الواحدية الكونية»، حين يصبح الإنسان والإله جزءًا من دورات الطبيعة والكون لا يتجاوزانها، وحينما يُستبعد الإله تمامًا تظهر الواحدية المادية.

الثنائية الفضفاضة

وعكس «الواحدية المادية» توجد «الثنائية الفضفاضة»، وهي نتيجة الإيمان بوجود أكثر من جوهر في العالم. والثنائية الأساسية (في النظم التوحيدية) هي ثنائية الخالق (المنزَّه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ) والمخلوق. وهي ثنائية فضفاضة تكاملية إذ أن الإله مفارق للعالم إلا إنه لم يهجره ولم يتركه وشأنه. وينتج عن هذه الثنائية ظهور الحيز الإنساني الذي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسئولية. وينتج عن هذه الثنائية الأولية ثنائيات تكاملية عدة من أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة، والتي تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة وأسبقيته عليها واستحالة رده إليها وتفسيره في إطارها؛ لأن الإله خلقه وكَرَّمه واستخلفه في الأرض. ولكنها لا تعني أن الإنسان هو مركز الكون، فقد وُضع في مركز الكون، ولا تعني أنه مالك الطبيعة فهو خليفة فيها من قبَل خالقها (أي أن ثمة حيزًا طبيعيًا مستقلًا عن الإنسان، وإن كان من حق الإنسان أن يتحرك فيه).

والثنائية غير الإثنينية أو الازدواجية أو الثنائية الصلبة. ففي الثنائية الفضفاضة ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان، أما في الإثنينية فهما عنصران مختلفان تمام الاختلاف ولذا يدخلان في صراع أزلي.

وقد يكونا عنصرين متعادلين تمام التعادل فلا يتصارعان، ولكن في كلتا الحالتين لا يُوجَد تفاعُل أو تكامُل.

الرؤية العضوية

وتتسم النظم الحلُولية الكُمُونية التي تذهب إلى أن العالم يحوي داخله المبدأ الواحد، مصدر تماسُكه وحركته ونموه بأنها تلغي أية ثنائيات وأي تركيب. فالحلول الكامل يعني أيضًا التماسك العضوي الكامل، ومن هنا تَلازُم الرؤية الحلولية والرؤية العضوية.

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

ومن المصطلحات التي ترد في هذه الدراسة مصطلحا «العلمانية الجزئية» و«العلمانية الشاملة». و«العلمانية الجزئية» هي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، وهو ما يُعبَّر عنه بفصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعني «المؤسسات الكهنوتية»، أما الدولة فهي تعني «مؤسسات الدولة المختلفة». ويُوسِّع البعض هذا التعريف ليعني فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها. ويلاحظ أن العلمانية الجزئية تلزم الصمت تمامًا بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة وفي كثير من جوانب حياته العامة.

كل هذا يعني أن العلمانية الجزئية تترك حيزًا واسعًا للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة، بل وللقيم الدينية مادامت لا تتدخل في عالم السياسة (بالمعنى المحدَّد)، أي أنها صيغة تعترف بقدر من الثنائية وباستقلال الإنسان عن قوانين المادة.

أما «العلمانية الشاملة» التي يمكن أن نسميها أيضا «العلمانية الطبيعية/المادية» فهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتـم نزع القداسـة تمامًا عن العالم (الإنسان والطبيعة). والعلمانية الشاملة تشمل كلًا من الحياة العامة والخاصة، والإجراءات والمرجعية (أي مجموعة المفاهيم الكلية والنهائية). والعالم، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها في هذا شأن الحلولية الكمونية المادية)، مكتف بذاته وهو مرجعية ذاته، عالَم متماسك بشكل عضوي لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه، لا تُفرِّق بين الإنسان وغيره من الكائنات، فهي تختزله

تمامًا في القوانين الطبيعية/المادية، فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة. والمبدأ الواحد كامن (حال) في العالم لا يتجاوزه ويُسمَّى «قانون الحركة» أو «القانون الطبيعي/المادي»، الأمر الذي يعني سيادة الواحدية المادية وأن كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، مادية نسبية متساوية لا قداسة لها، وأنه يمكن معرفة العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) من خلال الحواس الخمس. والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأية مطلقات أو كليات، ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هي أقرب المنظومات اقترابًا من نموذج العلمانية الشاملة. ونحن نذهب إلى أن الروية العلمانية الشاملة (الداروينية الصراعية) التي تحوِّل العالم إلى مادة استعمالية يكن توظيفها، هي ذاتها الإمبريالية، وأن نفس الرؤية أو النموذج الكامن وراء الواحدة كامن وراء الأخرى. والعلمانية الشاملة هي «الترشيد في الإطار المادي» أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/المادة أو المبدأ الواحد الكامن في المادة بالشكل الذي يُحقِّق التقدُّم المادي (وحسب) مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجي ومتصاعد، حتى يتحول الواقع إلى مادة استعمالية، ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البُعْد. ومن ثَمَّ يمكن توظيف (حوسلة) كل من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية (ونهاية التاريخ) حين يتم برمجة كل شيء والتحكم في كل شيء، بما في ذلك الإنسان نفسه، ظاهره وباطنه. ويؤدي الترشيد المادي إلى ضمور واختفاء الحيز الإنساني والإنكار الكامل للتجاوز، ومن ثَمَّ فهو شكل من أشكال العلمنة الشاملة. والعلمنة الشـاملة والترشـيد المادي يرميان إلى تحويل الطبيعة والإنسـان إلى وسيلة، أي حوسلتهما.

المنحنى الخاص للظاهرة

يرد في هذه الدراسة مصطلح «المنحنى الخاص للظاهرة». ونحن نطرح فكرة المنحنى الخاص للظاهرة كمحاولة لتجاوز ثنائية الذات (المدرِكة) والموضوع (المدرَك). ويفترض المصطلح وجود موضوع مستقل عن الذات، ولكن له جوانب عدة منسقة بشكل معين تمنحه تفرُّده وتجعله مستقلًا عن الكل (مستقلًا وليس منفصلًا تمامًا). والعقل البشري لا يمكنه رصد الموضوع بشكل كامل فوتوغرافي، لا بسبب محدوديته وحسب وإنما بسبب مقدرته التوليدية وبسبب تركيبية الظاهرة نفسها.

ولكن العقل البشري مع هذا قادر على إدراك الظواهر والتوصل إلى قدر معقول من المعرفة بها يمكنه من التعامل معها. فالعقل البشري مسلحًا بحواسه وعواطفه وذكرياته ينظر للظاهرة فيدرك بعض جوانبها بطريقة تتفق مع طريقة الآخرين في بعض جوانبها وتختلف عنهم في بعض الجوانب الأخرى. فكأن المنحنى الخاص للظاهرة ليس أمرًا موضوعيًا كامنًا في الظاهرة تمامًا ولا هو نتيجة إبداع الذات المدركة أو قصورها، وإنما هو نتيجة تفاعل خلاق بين الذات المبدعة والموضوع المركب.

المجتمع التعاقدي والمجتمع التراحمي

كما يرد مصطلحا «المجتمع التعاقدي» و«المجتمع التراحمي». والرؤية التعاقدية ترى المجتمع باعتباره تركيبًا بسيطًا تتسم عناصره بالتجانس، والعلاقات بين الأفراد فيه علاقات بسيطة غير متشابكة يكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني نصوصه واضحة. ورؤية الإنسان الكلية هنا أنه كائن فرد بسيط ذو بُعد واحد، إنسان طبيعي، ومن ثَمَّ فالطبيعة تسبق الإنسان. أما الرؤية التراحمية فهي ترى المجتمع باعتباره تركيبًا مُركَّبًا تتسم عناصره بالتجانس والتنوع والعلاقات بين الأفراد فيه علاقات مركبة متشابكة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني واضح. ورؤية الإنسان هنا أنه كائن إجماعي مركب متعدِّد الأبعاد، إنسان إنسان، ومن ثَمَّ فالإنسان يسبق الطبيعة.

والله أعلم.